



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MÔNICA SOUZA DE OLIVEIRA

**O CARÁTER CRÍTICO-CONSTRUTIVO DAS REFLEXÕES DE
NIETZSCHE SOBRE O CONHECIMENTO**

Salvador
2017

MÔNICA SOUZA DE OLIVEIRA

**O CARÁTER CRÍTICO-CONSTRUTIVO DAS REFLEXÕES DE
NIETZSCHE SOBRE O CONHECIMENTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jarlee Oliveira Silva Salviano

Salvador
2017

Oliveira, Mônica Souza de
O48 O caráter crítico-constutivo das reflexões de Nietzsche sobre o conhecimento /
Mônica Souza de Oliveira. – 2017.
74 f. .

Orientador: Prof ° Dr° Jarlee Oliveira Silva Salviano
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas, Salvador, 2017.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm - 1844-1900. 2. Perspectiva (Filosofia).
3. Conhecimento. 5.Vida. I. Salviano, Jarlee Oliveira Silva. II. Universidade Federal da
Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 193

MÔNICA SOUZA DE OLIVEIRA

**O CARÁTER CRÍTICO-CONSTRUTIVO DAS REFLEXÕES DE NIETZSCHE
SOBRE O CONHECIMENTO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia.

Aprovada em _____

Prof. Jarlee Oliveira Silva Salviano (orientador) - UFBA
(Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo/USP e Albert-Ludwigs-
Universität de Freiburg - Alemanha)

Prof. Alan da Silva Sampaio - UNEB
(Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia – UFBA)

Prof. Kleverton Bacelar Santana - UFBA
(Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP)

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, ao professor Jarlee Oliveira Silva Salviano que, mesmo não me conhecendo, aceitou me orientar, tornando possível a realização deste trabalho. Aliás, fico imensamente grata por ter tido um orientador que compreendeu minhas dificuldades, deixando-me tranquila em momentos angustiantes.

À Universidade Federal da Bahia pela realização do Curso.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia por acreditar na realização desta pesquisa.

Aos professores: Silvia Faustino de Assis Saes, José Crisóstomo de Souza, Mauro Castelo Branco de Moura e Jarlee Oliveira Silva Salviano com os quais tive a oportunidade de assistir preciosas aulas, favorecendo a ampliação de meus conhecimentos.

Aos professores Kleverton Bacelar Santana e Alan da Silva Sampaio pela leitura do texto preliminar e final da Dissertação, bem como pela participação na banca de qualificação e de defesa.

Aos colegas que, de alguma forma, contribuíram para o desenvolvimento da pesquisa.

Mas por que você escreve? – A: Eu não sou daqueles que *pensam* tendo na mão a pena molhada; tampouco daqueles que diante do tinteiro aberto se abandonam as suas paixões, sentados na cadeira e olhando fixamente para o papel. Eu me irritado ou me envergonho do ato de escrever; escrever é para mim uma necessidade imperiosa – falar disso, mesmo por imagens, é algo que me desgosta. B: Mas por que você escreve então? A: Cá entre nós, meu caro, eu não descobri ainda outra maneira de *me livrar* de meus pensamentos. B: E por que você quer se livrar deles? A: Por que eu quero? E eu quero? Eu preciso. – B: Basta! Basta!

RESUMO

O propósito geral do trabalho consiste em analisar a temática do conhecimento na obra nietzschiana. Em uma vertente negativa, a filosofia de Nietzsche opera uma ousada crítica ao modelo especulativo tradicional de conhecimento. Trata-se, em geral, de especificar que, longe de atingir a essência da realidade, o conhecimento é fruto de uma perspectiva profundamente humana. Em uma face positiva, a filosofia nietzschiana evidencia que o ato de conhecer obedece a propósitos estritamente humanos de conservação e preservação da existência. Mas, a filosofia de Nietzsche não se coloca em defesa de um tipo de conhecimento que visa unicamente a conservação da vida, e sim a favor de uma nova perspectiva que promova a sua intensificação. É, pois, sob tal ótica que pensador alemão pondera a respeito dos novos filósofos que, no fundo, afirmarão a vida e seu fluxo constante.

Palavras – chave: Nietzsche – Conhecimento – Perspectiva - Vida

ABSTRACT

The general purpose of the work is to analyze the thematic of knowledge in Nietzsche's work. On a negative side, the philosophy of Nietzsche operates a bold critique of the traditional speculative model of knowledge. In general, it is necessary to specify that, far from achieving the essence of reality, knowledge comes from a deeply human perspective. In a positive face, Nietzsche's philosophy shows that the act of knowing obeys to strictly human purposes of conservation and preservation of existence. But Nietzsche's philosophy does not stand in defense of a kind of knowledge which aims solely preserving life, but in favor of a new perspective that promotes the vital intensification. It is, therefore, under such a view that the German thinker ponder about the new philosophers who, in the end, will affirm life and its constant flow.

Keywords: Nietzsche - Knowledge - Perspective - Life

LISTA DE ABREVIATURAS

As citações das obras de Nietzsche presentes no texto obedecem às seguintes abreviaturas:

A – *Aurora*

BM – *Além do Bem e do Mal*

CI – *Crepúsculo dos Ídolos*

EC – *Ecce Homo*

FP – *Fragmentos Póstumos*

GC – *A Gaia Ciência*

GM – *Genealogia da Moral*

HH – *Humano Demasiado Humano*

NT – *O Nascimento da Tragédia*

RE – *Curso de Retórica*

VM – *Sobre Verdade e Mentira*

ZA – *Assim Falou Zaratustra*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
PARTE I: A VERTENTE NEGATIVA DA FILOSOFIA DE NIETZSCHE	13
1. CRÍTICA NIETZSCHIANA À VONTADE DE VERDADE	15
1.1 A vontade de verdade e as convicções filosóficas	17
1.2 A vontade de verdade enquanto uma vontade que nega a vida.....	20
1.3 A vontade de verdade e a moral.....	24
2. O PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO	29
2.1 Linguagem: a produção humana de signos.....	29
2.2 O conhecimento é “humano, demasiado humano”	34
2.3 O mundo enquanto uma obra de arte produzida por um “gênio construtivo”	38
PARTE II: A VERTENTE POSITIVA DA FILOSOFIA DE NIETZSCHE	42
1. NIETZSCHE COMO UM AFIRMADOR DO CONHECIMENTO	43
1.1 A afirmação do conhecimento enquanto instrumento vital	44
1.2 A afirmação do conhecimento em um contexto fisiológico: a razão como um pequeno instrumento de satisfação do corpo	49
2. NIETZSCHE E A PERSPECTIVA DA VONTADE DE POTÊNCIA	54
2.1 Nietzsche e a vontade de potência.....	55
2.2 Nietzsche e a sua perspectiva	62
2.3 O caminho para as novas perspectivas: dos <i>espíritos livres</i> aos futuros filósofos	65
CONCLUSÃO	70
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	72

INTRODUÇÃO

A proposta central do trabalho consiste em analisar o caráter crítico-construtivo das ponderações nietzschianas sobre o conhecimento. Trata-se, em geral, de indicar que a filosofia de Nietzsche, ao lidar com a questão do conhecimento, está inserida em um contexto crítico-negativo e, ao mesmo tempo, construtivo-afirmativo. A partir de tal ótica, tencionamos evidenciar que, longe de permanecer em uma profunda crítica, o pensamento de Nietzsche encontra-se em um ambiente de profunda positividade.

Nesta perspectiva, dividimos o trabalho em duas partes principais com o propósito de realizar uma reflexão dessas duas faces presentes no pensamento nietzschiano. Não por acaso, intitulamos as partes como “A vertente negativa da filosofia de Nietzsche” e “A vertente positiva da filosofia de Nietzsche”. Tal divisão tem como proposta salientar que a discussão do filósofo sobre o ato de conhecer está envolvida em um jogo entre o *não* e o *sim*. Vale destacar que os dois lados da filosofia nietzschiana não devem ser tratados como polos dicotômicos, mas como vertentes que se acham em perfeita harmonia.

Na primeira parte desse escrito, abordamos a face negativa da filosofia de Nietzsche. Trata-se de realçar a crítica realizada pelo filósofo à “vontade de verdade”. No entender do autor alemão, todo o pensar filosófico esteve seduzido por um desejo incondicional pela verdade. É, pois, neste ângulo que observamos, em primeiro lugar, a refutação de Nietzsche ao modelo especulativo tradicional de conhecimento ao revelar as grandes convicções filosóficas que, no fundo, repudiaram a vida e o seu incomensurável vir a ser. É em tal reflexão que o filósofo não deixa de notar que a “vontade de verdade” não passa de uma vontade negativa de vida, já que possui em sua base uma depreciação vital. A partir de tal análise, Nietzsche ressalta que o conhecimento verdadeiro está orientado por preconceitos morais. Cumpre acentuar que, na ótica do pensador, o ato de conhecer abriga certos valores e parte, de resto, de determinados pontos de vista de apreciação.

Em seguida, abordamos o perspectivismo nietzschiano. Compete aí em mostrar que, no entender do filósofo, o conhecimento é tão somente fruto de uma criação profundamente humana. Para isto, enfatizamos inicialmente a crítica operada por Nietzsche à linguagem enquanto meio de promoção da crença à

verdade. Nesta discussão, o pensador indica que tanto na formação das palavras quanto na constituição dos conceitos o que existe, de fato, é uma preferência unilateral derivada de uma avaliação humana sobre as coisas. Com tal observação, Nietzsche é levado a refletir que a verdade se dá em um nível estritamente perspectivístico, denunciando a impossibilidade de haver apenas uma única interpretação da realidade. Em vista disso, destacamos, segundo a leitura nietzschiana, que os indivíduos são verdadeiros artistas ao pintar sobre a realidade belos conceitos humanos.

A segunda parte do texto tem como tarefa evidenciar o aspecto positivo do pensamento nietzschiano no que diz respeito à temática do conhecimento. Vale apontar que, em tal vertente, a crítica nietzschiana à “vontade de verdade” não perde a força eficiente. Aliás, Nietzsche, em nenhum momento, deixa de lado as suas reflexões negativas sobre o modelo tradicional do conhecimento. O que nos autoriza a falar em uma face positiva presente na filosofia nietzschiana é precisamente não rejeitar o aspecto crítico de seu pensar.

Quando *diz sim*, a filosofia de Nietzsche coloca o problema da verdade sob outro plano, nos conduzindo a refletir sobre o papel do conhecimento para a vida humana. Sob tal pensamento, o filósofo aborda a irrelevância da validade de um juízo, o que importaria, de fato, seria sua função de ser útil para a espécie, atendendo a interesses puramente fisiológicos. No limite, os órgãos do conhecimento foram desenvolvidos em função da manutenção da espécie. Referir que existam órgãos do conhecimento é, tão somente, especificar que o ato de conhecer está ligado àquilo que é orgânico e corporal.

Por último, discutimos especialmente o pensamento de Nietzsche sobre a Vontade de potência. É sob tal ótica que observamos que o filósofo admite que toda perspectiva tem por base uma relação de forças em permanente tensão que, no fundo, não prevê trégua nem fim possível. Percebendo que todo conhecimento não passa de uma perspectiva, Nietzsche não teme que a sua filosofia seja assim considerada. Afinal, para o autor alemão, todo o conhecimento não seria mais que uma interpretação dada por um ângulo específico e se assim julgarem seu pensamento, como uma perspectiva, “tanto melhor”. É, pois, em tal análise que trazemos à baila as reflexões nietzschianas sobre os filósofos do futuro. Para Nietzsche, serão eles que estarão apoiados na ideia de que tudo não passa de uma interpretação que tem como pano de fundo a Vontade de potência. Em realidade, os

filósofos do porvir, serão os criadores de novas perspectivas que afirmarão a vida em sua elevada e profunda potência.

PARTE I: A VERTENTE NEGATIVA DA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

As reflexões nietzschianas sobre o conhecimento possuem um sentido profundamente negativo, pois o filósofo alemão denuncia, por meio de uma análise crítica, todo o empreendimento filosófico que visa atingir um conhecimento certo. Trata-se de afastar a pretensão de uma possível apreensão verdadeira da realidade como se fosse possível conhecer o núcleo ontológico de todas as coisas. Esse registro teórico-especulativo tradicional tem como pano de fundo a hipótese de que há uma correspondência exata entre o pensamento e a realidade, de que tudo que conhecemos corresponderia a uma representação da realidade última das coisas.

Em geral, a filosofia nietzschiana tem um caráter profundamente plural, pois rompe com todo o ideal de verdade formulado dentro do pensamento tradicional da filosofia a partir de vários caminhos. Nesta ótica, vale salientar que não encontraremos um método nietzschiano para afrontar o modelo especulativo tradicional de conhecimento no sentido de um “passo a passo”. Entendemos como Karl Jaspers que “em oposição aos sistemáticos, Nietzsche não foi um construtor de um todo lógico e conceitual” (JASPERS, 1963, p. 24 – tradução nossa). E, ainda, estamos de acordo com o que afirma Müller-Lauter, ao ponderar que “Nietzsche não nos oferece uma obra fechada em si, unívoca em suas ideias” (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 58). Sendo assim, postular um sistema rigoroso do qual pudesse ser observada a crítica nietzschiana está fora dos propósitos dessa discussão. Aliás, o próprio Nietzsche, em seus escritos, nos deixa compreender o quanto é contrário a um pensamento sistematizado¹.

Outra questão que descarta a hipótese de um método na filosofia nietzschiana refere-se na análise que podemos fazer sobre a ordem de suas obras².

¹ Dentre outros textos, destacamos aqui o que Nietzsche sustenta em *Aurora* quando enfatiza: “há uma comédia dos sistemáticos: querendo preencher um sistema e arredondando o horizonte totalmente em torno deste [...] querem parecer como naturezas completas e unidamente fortes” (A § 318). Ainda, neste mesmo ângulo, em *Crepúsculos dos Ídolos* quando assevera: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão” (C/I § 26).

² Alguns comentadores costumam dividir a filosofia de Nietzsche em três períodos. A primeira fase de seu pensamento (pessimismo romântico) está relacionada com suas ponderações sobre a arte, tendo como principais influências a música de Wagner e a filosofia de Schopenhauer. Neste primeiro período de sua filosofia, Nietzsche desenvolve uma metafísica de artista em oposição à metafísica racional advinda com o pensamento socrático. A segunda fase (positivismo cético), a filosofia nietzschiana se distancia da metafísica da vontade de Schopenhauer, bem como da música de Wagner e apoia-se em reflexões a respeito da ciência, entendendo-a como um importante meio de

Tratando-se de abordar a temática do conhecimento, Nietzsche não centra seu pensamento em uma obra ou em uma fase específica em que nos permite observar de maneira completa as suas ponderações sobre esse tema. Tendo em vista tal constatação, iremos transitar por diversas obras do pensador para a compreensão de sua crítica ao modelo especulativo tradicional de conhecimento, o que não nos impedirá de ter uma discussão condizente com aquilo que Nietzsche traçou em suas obras ao tratar da questão. Cumpre, tão somente, em direcionar nossas reflexões nesse horizonte plural que o filósofo nos insere e enfatizar os diversos ângulos que o autor alemão lançou mão para levar a cabo sua crítica.

Nesta primeira parte, nos centramos no *dizer não* nietzschiano, o qual procura criticar o caráter “em si” do conhecimento. Provocativo, Nietzsche põe em xeque o que se tornou absoluto, inquestionável por muito tempo dentro da filosofia por meio da investigação do que está por trás desse pensar. A crítica nietzschiana procura mostrar o que esteve oculto dentro dos sistemas filosóficos convictos de que estavam em posse de uma verdade. A esse respeito, Nietzsche ressalta que “tudo que é intenção, tudo que pode ser visto, conhecido, ‘côncio’, pertence à superfície, à pele e, como toda pele, indica algo, mas oculta ainda mais” (*BM* § 32). Sob o escopo de uma verdade, escondem-se desejos, convicções, medos, confortos, interpretações e, até mesmo, sintomas de vida. Resta-nos saber quais as convicções, os medos e as interpretações que o conhecimento verdadeiro procura esconder ou, ainda mais, com o que Nietzsche se depara quando retira as máscaras utilizadas pela *vontade de verdade*³. Para além de um pensar que prefere esta ou aquela verdade, a filosofia de Nietzsche, antes de tudo, pergunta: O que é a verdade? Para quê a verdade?

afastamento dos ideais metafísicos. A última fase, por sua vez, é conhecida como o período da transvaloração dos valores, segundo o qual Nietzsche revela o seu projeto de construção de um pensamento que tem a vida como tema central. Essa divisão não foi realizada pelo filósofo, consiste em uma forma de considerar a evolução de seu pensamento e de demarcar o surgimento de conceitos fundamentais de sua filosofia.

³ Vale salientar que quando o pensador aborda a temática do conhecimento é na noção de “vontade de verdade” que toma como ponto principal. A vontade de verdade, nas palavras de Nietzsche, é a “vontade de tonar pensável tudo o que existe” (*ZA* II Da superação de si mesmo). Consiste, no fundo, no desejo humano pelo conhecimento essencial da realidade que, no entender do filósofo, esteve presente por muito tempo no pensar filosófico. De acordo com a filosofia nietzschiana, por meio da vontade de verdade, os indivíduos foram impelidos à crença de que há uma verdade que pode ser conhecida, comunicada e perfeitamente pensada.

1. A CRÍTICA NIETZSCHIANA À VONTADE DE VERDADE

“A humanidade possui, no conhecimento, um belo meio para o declínio”.

Nietzsche (FP 1872-1873)

Conhecido por um filosofar a golpes de martelo, Nietzsche toma para si a tarefa de demolir os alicerces segundo os quais foram erguidas diversas construções filosóficas que, em geral, confluem para um mesmo objetivo, a saber, atingir o núcleo ontológico da realidade. Sob tal escopo, a crítica ao pretense conhecimento desinteressado, impessoal, que Nietzsche realiza, se inicia com uma busca daquilo em que se tornou o solo propício para a legitimação de considerações indiscutíveis ou inquestionáveis. A partir de investigações profundas, reveladoras e com ferramentas apropriadas, o filósofo compreende que questionar as bases, buscar a origem do que se revelou firme, pode provocar o abalo de edifícios criados pela tradição filosófica na tentativa de garantir a segurança daquilo que foi a sua maior descoberta: a tão almejada verdade.

Em tal propósito, Nietzsche procura colocar em questão as grandes formulações filosóficas dos dois últimos milênios, tendo como principal “mola propulsora” o pensamento platônico. No seu entender, a filosofia de Platão, influenciada pelo pensamento socrático, marca precisamente um modelo de pensamento trilhado pela filosofia que o sucedeu. Nesta perspectiva, Nietzsche reflete que o desejo pela verdade tem como marco principal “o mais grave, o mais demorado e perigoso de todos os erros [...] um erro dogmático, isto é, a invenção platônica do espírito puro e do bem em si” (BM prefácio). Em realidade, o pensador quer revelar o que move os sistemas filosóficos convictos de que apreenderam o “em si” da realidade desde a existência do pior dos erros que se verificou dentro do pensar filosófico. Nessa direção, Nietzsche questiona: O que está na base de tais formulações filosóficas que abraçaram a ideia de verdade e não conseguiram mais desgarrá-la de seus braços?

Na sede de responder a tal questionamento, o pensador inicia *Além do Bem e do Mal* declarando que, em espécie de verdade, os filósofos dogmáticos nada conheciam, pois seus sistemas filosóficos não tiveram êxito na conquista da

verdade, ou melhor, seus meios para conquistá-la não foram bem sucedidos. A esse respeito, Nietzsche dirá:

Admitindo que a verdade seja mulher, não está fundamentada a suspeita de que todos os filósofos enquanto permaneciam dogmáticos nada compreendiam a respeito de mulheres? E que aquela seriedade sombria, aquela insistência estreita com que eles até agora costumavam palmilhar o caminho das verdades eram meios inábeis e desonestos para obter justamente as graças de uma jovem? Certamente ela não se deixou conquistar: - e toda espécie de dogmática se apresenta hoje com o rosto turvo e desalentado (*BM* prefácio).

A analogia feita entre verdade e mulher já nos coloca em contato com a provocação nietzschiana frente à tradição filosófica. Nesta ótica, vale ressaltar a seguinte ponderação colocada por Giacóia Júnior:

O que ocorreria se aceitássemos a provocação e suspeitássemos, com Nietzsche, que a verdade é uma mulher? A consequência seria desastrosa para a filosofia tradicional, na medida em que esta é predominantemente dogmática. A identificação metafórica entre verdade e mulher coloca sob ridículo a pretensão dogmática à seriedade (GIACÓIA JÚNIOR, 2002, p. 13).

No entender de Giacóia Júnior, considerar a verdade como uma mulher é desde já revelar o tom de graça colocado por Nietzsche ao refletir sobre os sistemas filósofos convictos de que estão em posse de uma verdade⁴. Revelando-se como péssimos conquistadores, os dogmáticos nada entendiam a respeito da verdade. Para Nietzsche, a verdade não se deixou enganar, fazendo com que eles permanecessem em uma profunda ilusão dogmática.

De acordo com o autor de *Além do Bem e do Mal*, o pensamento tradicional da filosofia atribuiu à verdade um estatuto absoluto, eterno, como um “ponto fixo” onde as coisas estariam identificadas ou adequadas. Tal maneira de proceder carrega a ideia de que atingiu não uma determinada verdade, mas a tal estimada verdade inabalável, única e inquestionável. Porém, Nietzsche, como um filósofo da

⁴ Para Nietzsche, sob a ideia de uma verdade, os filósofos em questão nos proporcionaram uma longa diversão dentro da história da filosofia. Sobre isso, Nietzsche assevera: “O martírio do filósofo, seu ‘sacrificar-se pela verdade’, põe a nu quanto tem de demagogo e de comediante [...] Na verdade, ao ter o desejo, convém saber claramente o que se poderá ver, nada mais que uma diversão satírica” (*BM* § 25). No fundo, o pensador compara a filosofia dogmática como um grande espetáculo digno de risos e, então, ele revela que o que nos resta é rir “ou melhor seria abolir esses amigos (e também rir)” (*BM* § 27).

suspeita, revela a exigência desse questionamento, da pergunta pela origem desse anseio pelo verdadeiro, colocando em xeque o valor absoluto da verdade.

No entender do pensador, tal tarefa de investigação esteve furtada dentro dos sistemas filosóficos e, por isso, os acusa de procederem com falta de cautela crítica, pois não se empenharam em questionar a própria verdade da qual sustentavam. Sobre isso, o filósofo assevera: “os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade em absoluto não *podia* ser um problema” (*GM* III § 24). De acordo com a leitura nietzschiana, os filósofos permaneceram em profundo sono dogmático, iludidos com o seu ideal de verdade. No fundo, não se deram conta que estavam dormindo, acreditando verdadeiramente em suas imagens oníricas.

Desperto, Nietzsche não procede com esse erro dogmático e assevera que “a vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente posto em questão...” (*GM* III § 24). Sob tal afirmação, o pensador revela a urgência de uma crítica à fundamentação transcendente da verdade. Afinal, até o momento, ela não foi posta como um problema. Tal crítica nietzschiana terá como propósito abalar as estruturas e verificar se as construções dogmáticas permanecem firmes ou se revelam frágeis.

1.1 A vontade de verdade e as convicções filosóficas⁵

Fatalmente movidos por uma vontade, os filósofos dogmáticos acreditaram que estavam em posse de uma verdade inabalável. Seduzidos pela vontade de verdade, fundamentaram seus sistemas acabados. Mas, o que encobre tal vontade? De fato, ela vela um desejo particular de verdade que ganhou contornos universais. No fundo, Nietzsche nos direciona a refletir que todos os sistemas filosóficos orientados por uma verdade nua e objetiva sobre mundo das coisas, acabaram por

⁵ Não iremos fazer uma abordagem aprofundada sobre as teorias que Nietzsche critica, não é esse nosso objetivo. Mas, apenas sustentar, de maneira geral, que para o filósofo o pensar dogmático orientou-se pela vontade de verdade. No limite, estamos refletindo, de acordo com a leitura nietzschiana, que a filosofia tradicional esteve presa a convicções que têm como sede principal a crença no caráter absoluto da verdade.

denotar seus próprios ideais de verdade, seus preconceitos e suas convicções. Na realidade, como bem compreendeu Deleuze, “Nietzsche não critica as falsas pretensões à verdade, mas a própria verdade e a verdade como ideal” (DELEUZE, 1976, p.45). É, pois, nesta perspectiva que trazemos à baila o seguinte pensamento nietzschiano:

O que existe no fundo de seus sistemas é uma proposição preconceitual, uma ideia ou uma ‘sugestão’, que é geralmente seu desejo abstrato e filtrado; e defendem-na com razões postuladas posteriormente. São todos eles advogados que não querem ser assim considerados, geralmente astutos defensores e que batizam como verdades os seus preconceitos (*BM* § 5).

Nietzsche, em tal ângulo, sustenta que por trás da concepção de verdade, o dogmatizar na filosofia não procedeu de outra maneira a não ser defender seus próprios preconceitos. Idealistas, os filósofos dogmáticos criaram um mundo à sua imagem e acreditaram que estavam lidando com as próprias coisas. A partir dessa reflexão, o autor alemão quer elucidar que todo o pensar filosófico apenas referia a si mesmo, aos seus próprios ideais. Olhando para longe, sob um ponto de vista metafísico, eles estavam diante de si mesmos, eles próprios se tornaram o ponto referencial para as suas postulações incontestáveis. Superficiais, tais filósofos não deram um passo adiante, pois permaneceram profundamente inertes. Na verdade, não foram além de suas próprias vontades, não ultrapassaram a si mesmos.

No entender de Nietzsche, acreditar que atingimos a essência das coisas ou que há uma adequação perfeita entre pensamento e realidade não passa, pois, de uma ilusão, já que nas coisas nada encontramos senão nossas “sugestões” sobre elas. É, pois, neste contexto que Nietzsche sustenta que “toda grande filosofia não é outra coisa senão a confissão de seu autor” (*BM* § 6) e, ainda, que “em todas as filosofias há um ponto em que a convicção do filósofo se apresenta em cena” (*BM* § 8). Em tais passagens, o pensador afirma que o filosofar dogmático não garantiu outra coisa a não ser suas próprias convicções.

Nietzsche ressalta que essas convicções escondem um desejo de dar ao mundo uma ordem e uma unidade para além da sua forma profundamente caótica e desordenada⁶. De acordo com o pensamento nietzschiano, o homem – animal

⁶ De acordo com a leitura nietzschiana, o mundo não é uma estrutura estável, mas está em pleno vir a ser, em constante movimento. A esse propósito Nietzsche escreve: “o caráter geral do mundo, no

inteligente no sentido dogmático – não quis outra coisa a não ser garantir-se em um mundo cheio de conflitos. Na verdade, o desejo de domínio sobre a vida acometeu o “animal que pensa”, fazendo-o uma das criaturas mais privilegiadas diante da própria vida. É em tal ângulo que Deleuze, ao refletir sobre a filosofia de Nietzsche, indica que “o conceito de verdade qualifica o mundo como verídico [...] Ora, um mundo verídico supõe um homem verídico ao qual ele remete como a seu centro” (DELEUZE, 1976, p. 45). Em realidade, o homem configurou-se como centro irradiante de certezas absolutas, imprimindo às coisas ao seu redor um sentido verdadeiro. É, pois, nesta mesma reflexão que Scarlett Marton enfatiza, de acordo com a leitura nietzschiana, que:

[...] O homem converte-se em sujeito e, pelo mesmo movimento converte tudo o mais em objeto. Ele apreende o que existe como aquilo sobre o qual se pode ter ideias; capta o próprio mundo como se apenas existisse à medida que pudesse ser representado. E representar significa pôr o que existe diante de si mesmo relacioná-lo a si mesmo e refletir a respeito na relação a si mesmo. Fixando-se dessa maneira no que diz respeito ao mundo, o homem traz a si mesmo para a cena, ou melhor, põe-se como cena em que doravante o mundo terá de apresentar-se. (MARTON, 2006b, p. 115)

Nesta afirmação, Marton salienta que, no entender do pensador, tal maneira de proceder traz consigo uma suposição de que o homem e a natureza são profundamente divergentes, pois o ser humano transforma-se em sujeito e converte tudo que o cerca em seu objeto de conhecimento. Porém, para Nietzsche, o homem e o mundo participam de um mesmo jogo, estão inseridos em um mesmo processo, a saber, o ciclo eterno do vir a ser. Com relação a isso, Marton admite que, “negando a oposição entre homem e mundo, Nietzsche acredita que o ser humano partilha o destino de todas as coisas. O homem é parte de um todo e nele o todo se expressa” (MARTON, 2006b, p. 116).

Mas o ser humano não consegue inserir-se nesse mundo de contingências, de fenômenos em contínua transformação e, na tentativa de escapar do inevitável caos, ele simplesmente conhece e se coloca para além da inconstância, da desordem, ou melhor, de tudo aquilo que representa a mudança que caracteriza o mundo à sua volta. Por essa razão, formula certezas, medidas, leis para representar

entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem [...]” (GC § 109).

o mundo que te dá mais conforto e, depois, as rotula como verdades e, mais, atribui ao verdadeiro um valor incriticável.

Provavelmente por medo, por uma questão de segurança, procederam dessa forma. Tentaram e conseguiram, por um longo período na história da filosofia, mascarar o mundo que os cerca, garantindo uma verdade que entra em contradição com o próprio mundo. Estrategicamente, o pensar filosófico dogmático, não considerou a vida sem leis ou sem ordens. Aliás, como fundamentar verdades em uma realidade desprovida de certezas? Como afirmar um mundo condicionado pelo caos? Como aceitar alegremente o perecimento das coisas? Talvez isso parecesse uma tarefa não muito fácil para a filosofia orientada pela vontade de verdade. Mais simples e mais confortável consistiu em acreditar que tudo está em ordem, que o homem conhece a realidade mesma de tudo que há ou, melhor, que ele possui um conhecimento pleno e perfeito de todas as coisas. Isso sim dá segurança para ir adiante, para continuar vivendo. Em geral, a problemática do “ser” é a questão determinante dentro do pensar dogmático, segundo o qual conferiu ao mundo um sentido verdadeiro, pensado e idealizado pelas mentes profundas e cheias de convicções.

1.2A vontade de verdade enquanto uma vontade que nega a vida

Operando com cálculos e esquematizações para suportar o vir a ser, os filósofos dogmáticos não realizaram outra coisa a não ser negar o mundo em nome de uma verdade. No entender de Nietzsche, tomaram “a mudança, a transformação, o vir a ser como prova da aparência, como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro” (C/ III § 5). Em realidade, o pensar filosófico tomou como base o mundo que preferiram: perfeito e ordenado. Assim, ele seria compreendido, seria conhecido, fora disso, não há verdade e sim aparência. Não por acaso, Deleuze, ao refletir sobre a crítica nietzschiana à verdade, ressalta:

Se alguém quer a verdade, não é em nome do que o mundo é, mas em nome do que o mundo não é. Está claro que ‘a vida visa a desviar, a enganar, a dissimular, a ofuscar, a cegar’. Mas aquele que quer o verdadeiro quer integralmente depreciar esse elevado poder do falso: ele faz da vida um ‘erro’, faz desse mundo uma ‘aparência’. Opõe, portanto, o

conhecimento à vida, opõe ao mundo um outro mundo, um além mundo, precisamente o mundo verídico (DELEUZE, 1976, p. 45-46).

No fundo, todos partilharam da mesma ideia que tem como origem o pensamento platônico: distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente. De acordo com a ótica platônica, o mundo que vivemos é negado em nome de um mundo verdadeiro – um mundo que se coloca além da própria vida. Atavicamente, os filósofos posteriores à filosofia platônica deram continuidade à negação da vida em favor de uma verdade absoluta, eterna, imperecível. É, pois, nesse contexto que o autor alemão não deixa de notar que, a filosofia dogmática tem como base uma perspectiva negativa, aniquiladora e destrutiva. Nesta ótica, o filósofo indica que, embora postulem sistemas diferentes, os filósofos dogmáticos acabam por defender o mesmo ponto: uma verdade indiscutível que carrega em seu bojo a depreciação vital. Sob tal ponderação, Nietzsche sustenta: “de qualquer ponto de vista da filosofia hoje em que nos queiramos colocar, visto que em qualquer parte, a coisa mais certa e mais estável é a *erroneidade* do mundo” (*BM* § 34). Por esse ângulo, qualificar a vida como erro é, pois, o preconceito mais antigo dentro dos sistemas filosóficos com seu ideal de verdade⁷.

Na realidade, tomar a vida como erro e negá-la em favor de uma verdade é, para Nietzsche, uma espécie de doença que acometeu por muito tempo o pensar filosófico. A esse respeito, o filósofo declara:

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada*... Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: ‘Viver – significa a muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador’. Mesmo Sócrates estava farto. – O que prova isso? O que indica isso? [...] Ainda falaremos assim hoje? *Podemos* falar assim? ‘De todo modo, deve haver uma doença nisso’ (*C/II* §11).

⁷ É, pois, em tal perspectiva que o pensador alemão salienta que a filosofia dogmática, “não é tanto um descobrimento como uma recordação, como uma reminiscência, como um retorno a uma lonjura [...] onde aqueles conceitos tiveram sua primeira origem: em tal sentido, o filosofar é uma espécie de atavismo de grau elevado” (*BM* § 20). Nesta reflexão, Nietzsche observa que o pensar dogmático filosófico é uma lembrança daquilo que já foi discutido dentro da filosofia e que, nesse sentido, está centrada em uma única ideia: a noção de “ser” que não representa o vir a ser. Estamos, no entender do filósofo, diante de um único pensamento apoiado na ideia de uma verdade que torna a desordem, a pluralidade como meras aparências ou, melhor, que rejeita a própria vida, apontando as suas contradições e definindo-as como erros.

De acordo com a filosofia nietzschiana, todo o pensar filosófico não fez outra coisa, desde Platão e sua influência socrática, a não ser demonstrar a suspeita diante da vida, sendo, por isso, rejeitada em favor de uma ordem que a ultrapassa. De todos os lados, o pensar dogmático criou seus sistemas fundados na certeza de que o mundo em seu fluxo permanente não passa de uma ilusão. Para Nietzsche, tal maneira de proceder indica o quanto estiveram doentes por acreditarem em imagens que procuram rejeitar a vida. Nesta perspectiva, o autor de *Além do Bem e do Mal* destaca que “todo o incondicionado é uma patologia”, ou seja, acreditar em um conhecimento puro das coisas seria, a princípio, indício de ausência de saúde e, por isso, “pode-se até perguntar como médico: ‘Donde proveio essa doença na mais linda planta da Antiguidade, Platão?’” (*BM* prefácio). Certamente, Nietzsche, com sua perscrutação, não deixou de questionar sobre a origem dessa doença e identificou um desejo profundo de afastar tudo que representa o caos que condiciona a vida.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche nos apresenta quatro teses para mostrar o que está por trás desse pensamento doentio presente na filosofia dogmática. A este propósito, o filósofo escreve:

Primeira tese: As razões que fizeram ‘este mundo’ ser designado como aparente justificam, isto sim, a sua realidade – uma outra espécie de realidade é absolutamente indemonstrável.

Segunda tese: As características dadas ao ‘verdadeiro ser’ das coisas são as características do não-ser, do *nada* – construiu-se um ‘mundo verdadeiro’ a partir da contradição do mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida que é uma ilusão *ótico-moral*.

Terceira tese: Não há sentido em fabular acerca de um ‘outro’ mundo, a menos que o instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vigamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’.

Quarta tese: Dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’ [...] é apenas uma sugestão da *décadence*, um sintoma da vida que declina... O fato de o artista estimar a aparência mais que a realidade não é uma objeção a essa tese. Pois a ‘aparência’ significa, nesse caso, *novamente* a realidade, mas numa seleção, *correção*, reforço (*CI* III § 6).

Em tais considerações, Nietzsche ressalta inicialmente que o pensamento filosófico dogmático ao tornar a vida como aparente em nome de uma verdade acaba por garantir a existência desse mundo que é, apenas, nomeado como ilusório. O mundo verdadeiro, no entender do filósofo é totalmente indemonstrável, pois o que existe de fato é o mundo e seu inevitável caos. Aliás, os motivos que levaram à concepção da vida como um erro – em especial, o medo do vir a ser – favoreceram

o desejo pelo verdadeiro e isso revela a fraqueza humana diante da vida, preferindo mascará-la com “sugestões” do que precisamente aceitá-la.

Na segunda tese, Nietzsche salienta que as características do nada e do “ser” são as mesmas, ou melhor, a verdade e o nada se confundem. Neste aspecto, o pensador sustenta que os filósofos dogmáticos fundaram suas certezas sem apoios, a não ser em suas próprias vontades. Não encontraram em suas verdades uma referência a esse mundo, ao que dele podemos encontrar, a saber, sua eterna mudança. Preferiram, antes, acreditar em uma imagem que se coloca além da vida, que nega a vida, em favor de um mundo que vigora a perfeição. Mas, se para Nietzsche, não é assim que se entende por vida e o que existe, em realidade, é essa com seu fluxo eterno, os filósofos fundamentaram nada além do que seus desejos pessoais. Outro fato relevante presente ainda na segunda tese refere-se à ideia de que a verdade parte da noção a qual os filósofos possuem sobre a vida. Primeiro não se admitiu a vida como ela se mostra e, como antítese, foi criada a ideia de uma realidade transcendente, perfeita, eterna e verdadeira. A verdade, no fundo, tem como origem a desqualificação da vida, ou melhor, ela deriva de uma contraposição da forma caótica do mundo.

A terceira razão que Nietzsche destaca consiste na ideia de que as fundamentações sobre a verdade revelam uma espécie de calúnia contra a vida na medida em que se atribui a ela uma falsa ideia. No entender de Nietzsche, tal maneira de proceder indica uma forma de “vingança” contra a vida. Isto porque, não se admitiu a inconstância presente nela e, por essa razão, fantasiou-se uma vida melhor que essa.

Na quarta e última tese, o autor alemão aborda o sentido de *décadence* que esteve infiltrada dentro das afirmações filosóficas sobre a verdade. Na sua perspectiva, como sintomas, tais considerações metafísicas, revelam qual o tipo de vida que fazem referência. Para Nietzsche, a filosofia dogmática, ao negar a vida, incorporando nela um sentido de aparência não procedeu de outra forma a não ser revelar seu olhar diante dela. Segundo a leitura nietzschiana, acreditar em um mundo verdadeiro não é outra coisa senão um sintoma de degeneração vital, de que a vida está em declínio.

Em suma, as teses apresentadas por Nietzsche em *Crepúsculos dos Ídolos* reforçam a sua crítica ao modelo especulativo tradicional de conhecimento, indicando que a vontade pela verdade revelou-se como uma forma doentia e

decadente de encarar a vida. Por essa razão, entendemos, de acordo com a ótica nietzschiana, que a vontade de verdade é inevitavelmente uma vontade que nega a vida, já que procura rejeitá-la ao desconsiderar seu aspecto profundamente plural.

1.3A vontade de verdade e a moral

Com base no que foi exposto, observamos que, na perspectiva nietzschiana, a verdade sempre foi considerada dentro do pensar dogmático como um bem mais valioso. É, pois, nesta direção que o filósofo ressalta que a vontade de verdade carrega em seu bojo uma vontade moral. No fundo, o pensador evidencia que o desejo de atingir a verdade a qualquer preço está intimamente ligado a um tipo específico de apreciação valorativa. Por essa razão, as reflexões nietzschianas a respeito desse anseio pelo verdadeiro não devem estar dissociadas de uma discussão sobre os valores. No entender de Roberto Machado, “só articulando o conhecimento com a moral é possível considerá-lo de um ponto de vista crítico porque os dois fenômenos existem intrinsecamente ligados” (MACHADO, 2002, p. 52). E, ainda, observa que, para Nietzsche, não há “filosofia independente da moral. Mesmo quando os filósofos parecem preocupados com a certeza e a verdade é sob o encantamento da moral que se encontram” (Idem, p. 52).

É, pois, nesta ótica que Nietzsche é impelido a levar a sua crítica ao conhecimento para a dimensão da moral. Em realidade, o autor de *Genealogia da Moral* procura mostrar que os filósofos dogmáticos partiram de uma superstição, de uma crença no valor absoluto da verdade, atribuindo-lhe um estatuto privilegiado em detrimento da mentira. É nesta perspectiva que Nietzsche, ao utilizar suas armas demolidoras, reconhece que a filosofia dogmática pode revelar ainda mais surpresas. Fazendo investigações cada vez mais profundas, o pensador quer ir ainda mais longe, procura saber por que essa preferência pelo verdadeiro em prejuízo do falso e o ilusório. A partir dessa busca, o filósofo sustenta que, além de tomarem suas crenças como verdades incontestáveis, os filósofos dogmáticos cristalizaram suas formulações exageradas sob o solo da moral.

Sob o escopo de uma vontade de verdade, os filósofos estiveram orientados, no limite, por uma vontade de não enganar. A este propósito, Nietzsche salienta:

A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que '*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário'. – Esta absolutamente vontade de verdade: o que será ela? Será a vontade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de não enganar? (GC § 344).

Em tal ângulo, o pensador torna presente a grande convicção trilhada pelo pensamento dogmático de que a verdade possui um valor superior. Questiona, em tal caso, se seria ela uma vontade de não enganar ou, melhor, uma vontade que, em seu íntimo, se opõe à mentira. Nesta perspectiva, o filósofo, com suas perguntas reveladoras, vai além para investigar o sentido implícito pelo desejo da verdade. Em tal propósito, Nietzsche ressalta: “vontade de verdade’ *não* significa ‘não quero me deixar enganar’, mas – não há alternativa – ‘Não quero enganar nem sequer a mim mesmo’ – e com isso estamos no terreno da moral” (GC § 344). A vontade de verdade, neste aspecto, se coloca em uma situação particular de não enganar. Isso, no entender nietzschiano, não passa de um preconceito carregado de vontades profundamente pessoais e valores estritamente particulares.

Mas, a filosofia de Nietzsche não investiga tão somente o valor da verdade, ela quer examinar o valor mesmo dos valores bem e mal que está na base dessa vontade de verdade, procura investigar, pois, sua origem. Em vista disso, Nietzsche, em sua obra *Genealogia da Moral*, anuncia essa exigência:

Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (GM prefácio § 6).

Em tal visão, o pensador quer analisar a questão do bem e mal a partir de um procedimento genealógico. Machado entende que tal projeto nietzschiano tem a proposta de conhecer a história dos valores, indicando sua origem e seus desdobramentos no decorrer do tempo. Para Machado, se Nietzsche considera a genealogia como extensão da noção de história consiste no fato de que “não acredita mais em valores eternos: os valores são históricos, advindos ou em devir” (MACHADO, 2002, p. 59). É por isso que Nietzsche quer analisar as condições em que foram postos os valores. Marton, por sua vez, salienta que Nietzsche, “recusando buscar um fundamento metafísico para os valores morais propõe-se

relacioná-los com as avaliações que os engendraram e investigar de que valores partiram para criá-los” (MARTON, 1990, p. 83). Operando um duplo movimento, o procedimento genealógico, no entender de Marton, cumpre a importante tarefa de relacionar os valores com as avaliações, bem como as avaliações com os valores⁸. É, pois, nessa análise nietzschiana que tentaremos responder tal pergunta: A que tipo de moral a filosofia dogmática esteve orientada?

Levando a cabo sua tarefa de investigação, agora em relação à moral, Nietzsche opera uma ousada crítica à fundamentação transcendente dos valores, revelando seu aspecto profundamente móvel. É, pois, sob tal perspectiva que o autor de *Genealogia da Moral* conta examinar dois tipos fundamentais de moral a partir de dois modos disjuntivos de valoração: a moral dos nobres e dos escravos⁹. A seu ver, a moral dos nobres procede de uma afirmação que possuem de si mesmos, seria propriamente uma autoafirmação e, a partir dessa concepção que têm acerca deles mesmos, os nobres concebem em primeiro lugar a ideia de “bom”. Como contraposição, apenas como uma pálida imagem de contraste, os denominados fortes chegam ao conceito de “ruim”, representando a tudo que é baixo, pobre, fraco, indigno de luta. Nas palavras do pensador alemão: o forte “primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de ‘bom’, e a partir dela cria para si uma representação de ‘ruim’” (*GM I § 11*). A moral dos escravos, por sua vez, concebe em primeiro lugar a ideia de “mau” segundo a qual é atribuída aos nobres (os designados fortes) para, em seguida, conceber o valor “bom”, atribuindo aos próprios escravos. Segundo Nietzsche, o fraco concebeu “o mau”, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um ‘bom’ – ele mesmo” (*GM I § 10*).

A partir de tal observação, notamos que a moral dos nobres parte de uma afirmação, pois “nasce de um triunfante Sim a si mesma” (*GM I § 10*), não precisando do outro para fundar sua moral. Em contrapartida, a moral dos fracos (os escravos) parte, no limite, de uma oposição e negação, pois eles só conseguem afirmar-se opondo aqueles em que é impossível tornar-se igual. No entender do

⁸ Na concepção do pensador alemão, o valor seria o ponto de partida para a avaliação – ponto de partida porque ao atribuir valor necessita-se de um dado valor pré-determinado, ou melhor, uma determinada opinião acerca da coisa a ser valorada – bem como, o valor é fruto de uma avaliação, pois é por meio da avaliação que se dá o valor.

⁹ O propósito geral dessa discussão consiste em evidenciar, de acordo com a leitura nietzschiana, o caráter relativo dos valores, fazendo frente à pretensão metafísica em atribuir a eles um caráter universal e absoluto. E, além disso, investigar o tipo específico de moral ao qual a filosofia dogmática esteve orientada.

filósofo, “já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador” (*GMI* § 10).

A partir de tais considerações, vale salientar que, no pensamento de Nietzsche, o valor “bom”, por sua vez, não é idêntico para os dois tipos de moral, pois para os ressentidos (os fracos) esse valor aparece enquanto oposição daqueles em que se lhe atribuiu o valor “mau”, como se os escravos afirmassem: “os fortes são maus, logo os fracos são bons”. Já na moral dos senhores (dos fortes), esse valor surge logo de início a partir de uma autoafirmação, pois estes concebem primeiramente o valor “bom” e atribuem a si próprios. Outro aspecto relevante destacado por Nietzsche diz respeito ao fato de que o valor “bom” da moral dos senhores corresponde ao valor “mau” da moral dos ressentidos.

Em tal análise, o filósofo indica que os dois tipos fundamentais de moral são profundamente distintos. Em realidade, Nietzsche procura mostrar, ao analisar a dupla história do bem e do mal, que os valores não são universais, mas profundamente relativos. Essa relatividade é identificada na passagem de *Assim Falou Zaratustra*, na seção “Das mil metas e uma só meta” no momento em que é acentuado que Zaratustra encontrou vários povos e identificou uma grande diversidade no que diz respeito aos valores, pois cada povo possui perspectivas próprias acerca do bem e do mal. É, pois, sob tal ângulo que assim fala Zaratustra:

Muito do que esse povo considerava bom, outro considerava infâmia e escárnio: eis o que achei. Muito achei que aqui era denominado mau, e ali era coberto de honras cor de púrpura.
Jamais um vizinho compreendeu o outro: sempre sua alma se admirou da loucura e da maldade do vizinho. (*ZA I* Das mil metas e uma só meta).

Em tal afirmação, a personagem principal do livro acima mencionado admite que o que é considerado como bom para um povo é tomado como negativo para outro, o que revela que os valores não são idênticos para todos os povos e muito menos universais. Nesse sentido, os valores constituiriam em visões de mundo, uma forma específica de avaliar a realidade. Porém, o próprio Zaratustra ressalta que os povos não possuem vidas semelhantes, logo não se relacionam com o mundo de igual maneira. É, pois, a partir de tal constatação que Zaratustra chega à conclusão de que os valores são relativos porque obedecem a condições existenciais divergentes.

A partir dessa reflexão, Nietzsche indica que a forma que os indivíduos se relacionam com a vida é o que ganha relevo dentro da discussão sobre a moral. Em geral, o filósofo sustenta que a vida é o critério de toda moral. Em tal observação, Marton esclarece:

Para fazer crítica dos valores, não basta questionar sua proveniência; é preciso ainda avaliá-la. Torna-se necessário, pois, adotar um critério de avaliação que, por sua vez, não possa ser avaliado; caso contrário haveria círculo vicioso. O único critério que se impõe por si mesmo, no entender de Nietzsche, é a vida. (MARTON, 1990, p. 86).

Longe de possuírem uma base transcendente, os valores morais possuem como solo a vida, uma base, portanto, profundamente imanente, contingente. É a partir da avaliação que se faz da vida que os valores ganham existência e, nesse horizonte, eles são apenas signos de um tipo de vida. Na perspectiva de Nietzsche, os fracos partem de uma negação de sua condição existencial e veem a possibilidade de uma vida melhor em um outro mundo (“o verdadeiro”)¹⁰. Neste caso, a vida passa a ser avaliada sob a ótica de outra vida, melhor e verdadeira. Em contrapartida, com o “sim” triunfante, a moral dos nobres torna-se signo de uma vida em ascensão, pois afirma a sua condição existencial não precisando da ideia de uma outra vida para se firmarem nela.

Então, respondemos à pergunta: Qual tipo de moral a filosofia dogmática revela? Considerando que os sistemas filosóficos com sua vontade pela verdade não fez outra coisa a não ser desqualificar a vida, então, sua moral tende a ser da mesma maneira – uma forma particular de negar a vida. Por essa razão, ela se identifica à moral dos fracos, ela é uma forma mais acabada desse tipo de moral. No entendimento nietzschiano, admitir que existe uma verdade, como assim procederam os filósofos dogmáticos, não seria senão um signo de declínio vital. Neste aspecto, a filosofia tradicional fundou seus sistemas em uma moral fraca e ressentida, possuindo como única força apenas sua vontade de mascarar seu medo diante do vir a ser.

¹⁰ No entender de Roberto Machado, a moral dos escravos é profundamente niilista, pois “expressa um enorme ódio contra vida” (MACHADO, 2002, p. 64). O autor compreende que esse niilismo é definido na *Genealogia da Moral* a partir de três principais figuras: o ressentimento, a má-consciência e o ideal ascético. Em todos os modos verifica-se que há uma negação vital, seja pela vingança imaginária dos fracos contra os fortes (ressentimento), através do sentimento de culpa (má-consciência) ou fazer dessa vida uma ponte que leva a outra melhor (ideal ascético).

2. O PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO

Tudo depende de como o indivíduo está acostumado a temperar sua vida; é questão de gosto [...] ele busca esse ou aquele tempero, conforme seu temperamento.

Nietzsche (*Gaia Ciência* § 13)

A proposta principal deste capítulo consiste em analisar a crítica nietzschiana ao conhecimento verdadeiro a partir da noção de perspectivismo. Vale ressaltar que não iremos expor uma verdade no sentido nietzschiano, nem fundamentar uma epistemologia segundo a ótica do autor. Trata-se, antes, de permanecermos em sua crítica segundo a qual revela que a vontade de verdade representou uma forma específica de se relacionar com a natureza.

O perspectivismo nietzschiano, considerado nesse horizonte negativo da filosofia de Nietzsche, poderá nos fornecer mais ferramentas para a compreensão de seu pensamento contra o desejo a qualquer custo pelo sentido verdadeiro da realidade. Em tal reflexão, trataremos de mostrar, segundo a ótica do autor, que a verdade seria uma forma específica de avaliação da vida. Em realidade, a ideia de que o ser humano foi o grande protagonista da trama que tem a verdade como tema principal é o que relevo nessa discussão.

2.1 Linguagem: a produção humana de signos

A discussão nietzschiana sobre a linguagem presente em alguns textos, especialmente em *Sobre Verdade e Mentira* opera um afastamento do ideal de conhecimento verdadeiro trilhado na filosofia. Inserida em um contexto crítico-negativo, a reflexão de Nietzsche sobre a linguagem aparece como mais uma tentativa de rechaçar a ideia de que é possível apreender o núcleo ontológico da realidade. Trata-se, pois, de considerar que a noção da verdade tem em seu bojo uma crença no caráter essencial da linguagem.

No entender de António Marques, para Nietzsche, “a linguagem, num sentido amplo, é originalmente estruturante do que chamamos real. Também é certo que a linguagem é para nós a coisa mais próxima e, por isso mesmo, é das últimas coisas de que o homem se distancia” (MARQUES, 2003, p. 133). Desde já, podemos ver, de acordo com Marques, porque o filósofo alemão, quando trata de criticar a ideia de verdade a qual orientou a filosofia dogmática, não deixa escapar a hipótese de que ela estivesse profundamente condicionada pela linguagem. É nesse ângulo que ganha relevo a célebre frase contida em *Crepúsculos dos Ídolos*: “Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos da gramática” (CI III § 5). Nesta ótica, entendemos que a crítica nietzschiana sobre verdade, ao seu caráter divinizado, não pode estar desvinculada de uma crítica à linguagem.

Com a linguagem, o mundo ganhou forma, medida, um valor verdadeiro. Por meio das palavras, os indivíduos foram impelidos a acreditar em um mundo verdadeiro, conhecido em seu ser mais íntimo. Porém, será dessa maneira que podemos compreender a linguagem no sentido nietzschiano? Ou, utilizando suas indagações: “Como ficam aquelas convenções da linguagem? [...] As designações e as coisas se recobrem? Então a linguagem é a expressão adequada de todas as realidades?” (VM §1). Para respondermos a tais questionamentos cumpre acentuar o que, no entender de Nietzsche, as palavras são e o que elas, de fato, representam.

Em *Sobre Verdade e Mentira*, Nietzsche conta ver que a palavra consiste em uma “reprodução de um estímulo nervoso em sons” (VM § 1). Em tal visão, o pensador indica que a palavra é uma transposição de uma sensação que nos afeta em um som. De acordo com a leitura nietzschiana, as transposições do que sentimos para a sua articulação em sons não seriam mais que produção de metáforas: “um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora” (VM § 1). As duas transposições (um estímulo nervoso em imagem e esta imagem em som), no entender do filósofo, são esferas totalmente distintas, o que revelaria a arbitrariedade contida na formação da palavra.

Além dessas transposições arbitrárias, Scarlett Marton, seguindo Nietzsche, aponta para outra arbitrariedade presente na estruturação das palavras:

Entre a sensação experimentada pelo indivíduo e o balbuciar por ele emitido, há, pois um abismo. Supõe ainda que a palavra remete a algo exterior, mas criada para exprimir uma sensação subjetiva, ela só pode referir-se ao próprio indivíduo. Entre a palavra e seu referente, existe, então, outro abismo. O caráter arbitrário, que se verifica no processo de formação das palavras, reaparece na função que elas têm de exercer (MARTON, 1990, p. 198).

Marton ressalta que, além do abismo entre a sensação experimentada ao som articulado, o pensador destaca outro equívoco existente nas palavras. Trata-se, no fundo, da ideia de que a palavra cumpre a função de expressar verdadeiramente a realidade. Partindo de uma sensação inteiramente individual, o autor reflete que a palavra só pode fazer referência ao indivíduo e não às próprias coisas. A esse respeito, o filósofo faz a seguinte observação:

Como poderíamos, caso tão-somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, caso apenas o ponto de vista da certeza fosse algo decisivo nas designações, como poderíamos nós, não obstante, dizer: a pedra é dura; como se esse 'dura' nos fosse ainda conhecido de alguma outra maneira e não só como um estímulo totalmente subjetivo! (VM § 1).

Em tal perspectiva, Nietzsche não deixa de afirmar que, longe de referir a uma verdade, a linguagem apenas seria uma reprodução de uma sensação inteiramente subjetiva. Neste caso, toda a palavra expressa tão somente aquilo que julgamos sobre as coisas e, por isso, ela só pode fazer referência ao indivíduo e não às próprias coisas. Em realidade, como bem compreendeu Thomaz Brum, a linguagem, na perspectiva nietzschiana, “não se origina de uma imitação da essência das coisas, ela é uma criação humana arbitrária. Na origem, ela é falsificação” (BRUM, 1986, p. 47).

Na verdade, Nietzsche sustenta que apenas lidamos com metáforas das coisas e não com essências. A seu ver,

Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, não possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem em absoluto às essencialidades originais (VM § 1).

Em tal passagem, o filósofo acaba por afirmar que por meio das palavras, acreditamos que apreendemos a verdade, ou, melhor ainda, que atingimos um conhecimento verdadeiro das coisas, mas, em realidade, o que conseguimos

abarcam é algo puro e simplesmente metafórico. Em suma, o conhecimento objetivo das coisas, nos é inteiramente desconhecido e, por isso, inacessível.

Vale salientar aqui, também, as ponderações nietzschianas a respeito da formação dos conceitos presentes em *Sobre Verdade e Mentira*. A este propósito, Nietzsche reflete:

Toda palavra torna-se de imediato um conceito na medida que não deve servir, a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve o seu surgimento, senão que, ao mesmo tempo, deve coadunar-se a inumeráveis casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais quando tomados à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto (*VM* § 1).

Na ótica do pensador, o conceito seria engendrado pela desconsideração do individual, igualando objetos de uma mesma categoria. Na verdade, seriam agrupados, por semelhança, casos que são individuais, ou seja, possuindo características particulares que, por sua vez, seriam desprezadas na composição do conceito. É, pois, por arbitrário abandono do que é singular nas coisas que o conceito é formado e, com isso, capta apenas o que, em determinado caso, um grupo de coisas se mostrou semelhante. Colocadas separadamente as coisas se revelariam com características próprias e não vigorariam nelas algo que as definiria em sua essência. Em relação a isso, Nietzsche pondera:

Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse 'folha', tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, contornadas, coloridas, enrespadas e pintadas (*VM* § 1).

É, pois, por renúncia ao que é diferente que é formado o conceito de folha, por exemplo, um conceito que, para o filósofo, não atinge a realidade mesma da folha. Em tal caso, conceituar algo é possível tão somente por uma igualação de coisas que, na realidade, não são idênticas. Em geral, o pensamento nietzschiano no que se refere à linguagem enquanto um acesso à verdade desconsidera a pretensa hipótese de que tanto nos conceitos quanto nas palavras vigora uma concordância adequada às coisas.

Em *Curso de Retórica*¹¹, encontramos o germe das conclusões de Nietzsche realizadas em seu escrito *Sobre Verdade e Mentira*. Na redação elaborada pelo filósofo na intenção de ministrar um curso sobre retórica, encontramos reflexões relevantes no que diz respeito à linguagem. Em tal curso, Nietzsche sustenta que a linguagem, além de possuir um caráter profundamente metafórico, tem por base sinédoques e metonímias. A seu ver, “quando o retórico diz ‘velas’ em vez de ‘barco’, ‘ondas’ em vez de ‘mar’, é introduzida uma *sinédoque*” (RE § 3). Trata-se, pois, de preferir uma propriedade da coisa para representar o todo, ou melhor, há uma troca da parte pelo todo. Na metonímia, ocorre a troca da causa pelo efeito, como, por exemplo, quando “dizemos ‘a bebida é amarga’, em vez de, ‘ela desperta em nós uma sensação deste tipo’” (RE § 3). Consiste, em geral, de uma sensação que está no indivíduo e não uma essência presente no objeto.

Tais recursos, no entender do autor, apenas corresponderiam a uma preferência unilateral derivada de uma sensação inteiramente subjetiva¹². Tanto é assim que Nietzsche declara que “a linguagem nunca expressa algo perfeitamente” (RE § 3) e que, por isso, “as coisas inventadas são nomeadas a partir de seus inventores, as coisas submetidas são nomeadas a partir de quem as submete” (RE § 7). Longe de expressar verdadeiramente as coisas, a linguagem apenas pode fazer referência a uma perspectiva profundamente criadora que conferiu às coisas um sentido.

É, pois, em tal visão que destacamos a seguinte afirmação de Foucault: “Não há para Nietzsche um significado original. As mesmas palavras não são senão interpretações [...] É também neste sentido no qual Nietzsche diz que as palavras [...] não indicam um significado, mas impõe uma interpretação”. (FOUCAULT, 1997, p. 23-24). Foucault percebe, segundo a ótica nietzschiana, que por trás de todo signo, o que encontramos é tão somente uma interpretação. O que acaba por evidenciar toda falta de essencialidade da qual uma palavra pudesse revelar. Neste mesmo ângulo, Marton nos indica que toda palavra possui em sua base um caráter relacional. Compreende-se, nesta ótica, que a linguagem, segundo a filosofia

¹¹ Trata-se de anotações escritas por Nietzsche, provavelmente em 1872, para ministrar um curso de retórica na Universidade de Basileia para ser realizado no semestre do verão de 1874.

¹² Em geral, as ponderações nietzschianas presentes em *Curso de Retórica* reafirmam as conclusões apresentadas em *Sobre Verdade e Mentira*. Nesses dois escritos nietzschianos, observamos que, para Nietzsche, a linguagem não atinge qualquer essencialidade, apenas representa uma preferência estritamente particular sobre as coisas.

nietzschiana, “não diz respeito às próprias coisas, mas à relação que os homens estabelecem com elas” (MARTON, 1990, p. 199).

Não por acaso, o próprio Nietzsche dirá:

Seccionamos as coisas de acordo com gêneros, designamos as árvores como feminina e o vegetal como masculino: mas que transposições arbitrárias! Quão longe voamos para além do cânone da certeza! Falamos sobre uma serpente: a designação não tange se não ao ato de serpentear e, portanto, poderia servir também ao verme. Mas que demarcações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade de uma dada coisa! (VM §1)

Em última análise, notamos que, no entender de Nietzsche, as designações sobre as coisas não correspondem à sua essência, mas apenas às formas que o homem se coloca diante da realidade. No limite, a linguagem tem como esconderijo principal as preferências inteiramente parciais dos indivíduos sobre as coisas. As palavras e os conceitos operariam como fórmulas segundo as quais lidamos com a nossa realidade e que, assim, seriam apenas nossas sugestões sobre as coisas que entram em cena na trama do conhecimento.

2.20 conhecimento é “humano, demasiado humano”

Ao abordar a questão do conhecimento, Nietzsche ressalta que a verdade revelou-se até então como uma forma específica de se relacionar com o mundo. É nesta ótica que o pensador reflete que a crença em um conhecimento “em si” da realidade partiu de uma perspectiva humana específica que conferiu ao mundo um sentido verdadeiro. Em realidade, o filósofo destaca que o conhecimento não passou de uma criação puramente humana, destituindo o seu valor transcendente.

Identificar o ato de conhecer como uma maneira de se relacionar com o mundo consiste em enaltecer que não há uma única verdade, mas uma diversidade de “verdades” ou, se quiser, uma multiplicidade de perspectivas com maneiras próprias de avaliar a vida. É em tal constatação que Nietzsche sustenta que os filósofos dogmáticos, ao crerem que estavam em posse de uma verdade, lidaram unicamente com seus entendimentos sobre as coisas, com seus pontos de vista

acerca do que estavam conhecendo¹³. Neste aspecto, a verdade encontra-se diluída em um cabedal de perspectivas, pois não seria ela nada mais que uma interpretação dentre várias outras possíveis. A este propósito, Nietzsche escreve:

Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva poderia haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o que se teria uma outra orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito). Mas penso que hoje, pelo menos estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo se tornou novamente 'infinito' para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*. Mais uma vez nos acomete o grande tremor – mas quem teria vontade de novamente divinizar de novo à maneira antiga, esse monstruoso mundo desconhecido? E passar a adorar o desconhecido como 'o ser desconhecido'? Ah, estão incluídas demasiadas possibilidades *não divinas* de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação – a nossa própria, humana, demasiada humana, que bem conhecemos ... (GC § 374).

Nesta observação, o filósofo enfatiza que a realidade nos permite uma pluralidade de interpretações e que, por isso, não há apenas um modo exclusivo de avaliar o mundo. Se o conhecimento se desse no plano de uma única interpretação, estaríamos de acordo com os dogmáticos de que existe uma verdade. Para além desses propósitos, o pensador indica que a realidade não se limita a um olhar específico, não se deixa seduzir por uma interpretação que garanta o seu sentido unívoco. Sabemos, pois, que a existência não possui como sua característica uma unidade segundo a qual o pensamento encontra-se perfeitamente adequado. Ao contrário, a vida só pode estar apresentada para o homem sob a sua forma inconstante e é apenas dado a ele o que ele mesmo entende diante dessa instabilidade. Por essa razão, se a própria vida se revela infinita, o conhecimento possível dela se dá no nível de uma infinidade de interpretações. Não é, pois, de uma quantidade específica de interpretações que teremos um conhecimento verdadeiro sobre a realidade. Não é de tal forma que Nietzsche compreende, mas apenas que a vida nos permite uma interpretação que fazemos dela e que definitivamente não é a única.

¹³ Reafirmando aqui a ideia de que a filosofia dogmática, para Nietzsche, esteve condicionada aos seus próprios pensamentos, aos seus preconceitos, às suas convicções. Vale considerar que essa reflexão foi tratada no capítulo anterior, sendo retomada para dar ênfase à ideia de que os filósofos tradicionais, orientados pela vontade de verdade, estavam inevitavelmente presos em suas próprias avaliações particulares sobre a vida.

Em rigor, Nietzsche assevera que a verdade consiste naquilo que designamos como verdadeiro e que encontrar o “em si” da realidade não está em nossos limites. A esse respeito, o filósofo declara: “a coisa em si” (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) também é [...] algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se” (*VM* § 1). A seu ver, não temos como conhecer a “coisa em si” pelo simples fato de que a própria natureza não revela a sua essencialidade. No fundo, quando lidamos com as coisas do mundo não estamos diante de uma realidade ordenada passível de ser apreendida verdadeiramente. É em razão disso que estamos, para o filósofo, condicionados a apenas interpretar e não apreender o núcleo ontológico das coisas.

Nesta direção, Nietzsche evidencia que o conhecimento possui um aspecto altamente antropomórfico. No pensamento nietzschiano, a verdade é

um exército móvel de [...] antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias (*VM* § 1).

Nesta percepção, o filósofo aponta que o ato de conhecer é uma ação ligada ao homem. A seu ver, o ser humano só pode apreender “as verdades” a partir de sua visão exclusivamente humana. Em vista disso, Marton afirma que, para o pensador alemão, “o indivíduo acha-se condenado a um certo ângulo de visão. Limitado pela perspectiva humana, é só a partir dela que ele pode falar acerca do mundo (MARTON, 2006b, p. 117). É, pois, nessa mesma reflexão que Thomaz Brum salienta que “Nietzsche concebe o conhecimento como uma atividade específica do animal humano [...]” (BRUM, 1986, p. 13). Se o homem conhece, se esta atividade é humana, então ele imprime ao mundo a sua perspectiva. É com ela que o indivíduo “constrói o seu mundo antropomórfico, assimilando-o ao seu olhar formador” (Ibidem, p. 13). Nesta ótica, o conhecimento, segundo a leitura nietzschiana, não é transcendente, mas estritamente “humano, demasiado humano”.

À luz dessa análise, o pensador reconhece que todo o conhecimento possui uma dimensão inteiramente tautológica. Em tal constatação, o filósofo ressalta que o homem somente encontraria nas designações acerca das coisas o que ele mesmo empregou. A esse respeito, Marton observa: “Se a experiência que o homem tem com o mundo se apresenta, de certa forma, articulada e ordenada, é porque ele lhe

impõe articulação” (MARTON, 1990, p. 200). Na realidade, homem não descobre nada, apenas reencontra nos objetos as suas invenções seculares. Nas palavras de Nietzsche:

Quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar: é assim que dá com o procurar e encontrar da ‘verdade’ no interior do domínio da razão. Se crio a definição de mamífero e, aí então, após inspecionar um camelo, declaro: veja, eis um mamífero, com isso, uma verdade decerto é trazida à plena luz, mas ela é possui um valor limitado, digo, ela é antropomórfica de fio a pavio e não contém um único ponto que sequer que fosse ‘verdadeiro em si’, efetivo e universalmente válido, deixando de lado o homem (VM § 1).

Em tal discussão, o filósofo salienta que a atividade criadora do homem está pautada entre colocar e encontrar ou, melhor, entre inventar um sentido para as coisas e encontrar o mesmo sentido que criou para elas. Nesta reflexão, Nietzsche sustenta que o conhecimento está profundamente limitado a uma forma humana de avaliar e interpretar a realidade e, por essa razão, encontrar a verdade não seria mais que reencontrar o próprio homem e suas perspectivas.

De acordo com esse pensamento, o filósofo se coloca contra uma visão representacionista da realidade em favor de uma visão humana acerca do mundo. Na concepção do autor, o que está no objeto foi o que o próprio sujeito colocou, foi ele que atribuiu signos às coisas e acreditou que suas criações eram verdades, que o significado que produziu teria como representar adequadamente a realidade. No entender do pensador, o indivíduo em sua interação mundana não transcendeu essa relação, mas permaneceu preso às suas perspectivas, pois não há, para Nietzsche, como se colocar para além de suas próprias interpretações.

Nesse aspecto, o dado da natureza é colocado pelo sujeito que conhece e, assim, não encontramos no mundo nada mais que o próprio indivíduo. Nesta observação, Nietzsche indica que o homem “foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é, o estimador” (ZA I Das mil metas e uma só meta). Trazendo a tona a noção de ser humano enquanto estimador das coisas¹⁴, o filósofo enfatiza que o mundo conhecido é um mundo condicionado estritamente pela visão humana. A seu ver, “O próprio estimar é, de

¹⁴ Na verdade, Nietzsche busca a etimologia da palavra alemã *mensch* (homem) para nos revelar o seu valioso sentido: aquele que avalia. No entendimento nietzschiano, o homem é o animal avaliador, logo também é um ser que cria, pois como ele mesmo indica em *Assim Falou Zaratustra*: “estimar é criar [...]” (ZA I Das mil metas e uma só meta).

todas as coisas estimadas, o tesouro e a joia” (ZA I Das mil metas e uma só meta). São as interpretações humanas que procuram incorporar aos objetos um sentido valioso que, no limite, só valem para os próprios homens.

2.3O mundo enquanto uma obra de arte produzida por um “gênio construtivo”

Ao apresentar sua crítica à noção de verdade, Nietzsche não deixa de notar que o homem revelou-se como um grande “gênio construtivo”¹⁵ que, com sua vontade criadora, conferiu ao mundo imagens profundamente belas. No fundo, o mundo aparece como uma grande obra de arte feita pelo homem do conhecimento, atribuindo-lhe formas bonitas que se realizam como tentativas de lidar com o caos que constitui a vida. Em realidade, a vontade de verdade indica o quanto o indivíduo é um artista na medida em que desenha com conceitos e palavras um mundo perfeito. A esse respeito, Nietzsche postula:

Aqui, cabe muito bem admirar o homem como um formidável gênio da construção, capaz de erguer sobre fundamentos instáveis e como que sobre água corrente um domo de conceitos infinitamente complicado [...] Como gênio da construção, o homem eleva-se muito acima da abelha na seguinte medida: esta última constrói a partir da cera, que ela recolhe da natureza, ao passo que o primeiro a partir da matéria muito mais delicada dos conceitos, que precisa fabricar a partir de si mesmo (VM § 1).

Criativo, o homem coloca sobre o mundo, que tem por sua característica a multiplicidade, uma unidade que o mundo desconhece. No limite, o indivíduo, enquanto “um gênio criativo”, forma um mundo cheio de signos que somente ele pode desvendar, pois foi ele mesmo quem os criou. Superior, a espécie humana constrói um mundo conceitual segundo o qual possui como matéria-prima fundamental o próprio homem. Na verdade, o material que utiliza é tão somente o seu intelecto que, no entender de Nietzsche, seria o produtor de grandes ilusões que garantiu ao mundo um sentido e uma ordem. Em realidade, o conhecimento consiste no principal meio ao qual o indivíduo fez uso para dar ao mundo cores mais vivas

¹⁵ A noção empregada de gênio é concebida apenas como identificação do homem como criador do conhecimento verdadeiro.

que só pintam a sua superfície e não atingem o seu o núcleo mais íntimo. Em tal análise, o autor alemão declara:

É porque nós, desde milênios, temos olhado para o mundo com pretensões morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e porque nos temos regalado aos maus hábitos do pensamento ilógico, que esse mundo pouco a pouco *veio a ser* tão maravilhosamente colorido, apavorante, profundo de significação, cheio de alma; ele adquiriu cores – mas somos nós os coloristas (*HH* § 17).

Longe de ser desinteressado, o conhecimento humano cria uma noção de mundo totalmente diferente do aspecto plural que o determina e, por isso, o homem acaba por tornar a realidade uma obra de arte que nela coloca suas vontades e suas convicções. Em geral, ao mascarar a vida e seu eterno caos a partir de formas, o indivíduo não fez outra coisa a não ser criar o seu próprio mundo, atribuindo-lhe um sentido fornecido pela sua própria perspectiva. Por uma força demiúrgica, o homem produziu um mundo profundamente humano modelado segundo a sua interpretação.

No entender de Nietzsche, analisar a vida sob o âmbito da arte é mostrar que ela é encarada sob a ótica de um “gênio construtivo”. É, pois, admitir que o conhecimento não seria mais que uma arte segundo a qual o homem expressa a sua vontade diante da vida. Nessa arte, ele tem o mundo como seu tema principal, quer conhecê-lo, delimitá-lo, atribuir um sentido e acaba reproduzindo, no mundo, seus olhares. Em tal ângulo, o pensador reflete:

Vivemos, com efeito, numa ilusão contínua através da superficialidade de nosso intelecto: para viver, precisamos da arte a todo instante. Nosso olho nos prende às *formas*. Se, no entanto, somos nós mesmos a adquirir, aos poucos, esse olho, então vemos vigorar a nós próprios uma *força artística* (*FP* 1872 – 1873 19[49]).

Nesse aspecto, o filósofo torna patente que a arte de interpretar o mundo está profundamente relacionada com os olhos do artista e, por isso, se limita aos seus desejos e suas aspirações. De acordo com a ótica de Nietzsche, o indivíduo foi decisivamente criativo ao produzir um mundo à sua imagem, um mundo fundamentalmente humano. O ato de conhecer é, pois, uma ilusão que nos remete para uma vida poeticamente formulada pelo artista do conhecimento.

O homem do conhecimento verdadeiro se identifica ao que Nietzsche expõe em *O Nascimento da Tragédia* a respeito do impulso apolíneo¹⁶. No seu entender, a arte apolínea seria responsável para dar ao mundo belas formas, encobrendo com suas máscaras o horror que constitui a vida. A este propósito, o filósofo dirá:

Apolo, na qualidade de deus dos poderes configuradores [...] segundo a raiz do nome o 'resplendente', a divindade da luz, reina também sobre a bela aparência do mundo interior da fantasia. A verdade superior, a perfeição desses estados, na sua contraposição com a realidade [...] é simultaneamente o análogo simbólico da aptidão divinatória e mesmo das artes, mercê das quais a vida se torna possível e digna de ser vivida (NT § 1).

Segundo a filosofia nietzschiana, o impulso apolíneo esconde o caos do mundo para tornar a vida possível de ser vivida sem o medo do vir a ser. Em uma maneira semelhante, o homem do conhecimento deu ao mundo uma ordem a partir de conceitos belíssimos, tornando possível uma vida sem medos e, assim, acabou por encobrir e velar o caos da vida acreditando, porém, que estava desvelando a essência das coisas. Trata-se de uma visão de mundo que desconsidera o seu lado dionisíaco, a saber, o caótico, a desmesura e a desordem¹⁷.

O conceito do apolíneo aparece em *O Nascimento da Tragédia* como uma força plástica artística que garante uma espécie de conforto ao indivíduo para suportar a dor e o sofrimento que condiciona a vida. É, pois, nesta perspectiva que a noção de "gênio construtivo" passa a ser equiparada à conceituação do apolíneo em *O Nascimento da Tragédia*, já que ambos permitem, por um impulso plasmador, uma vida profundamente bela e confortavelmente vivida.

Cumprido salientar, a partir de tais discussões, que a noção de arte empregada para fundamentar a ideia de criação artística está direcionada ainda pelo viés da crítica nietzschiana à noção de verdade. Trata-se de uma crítica da ideia de um modelo de arte que não se reconhece enquanto arte e pautada em um descrédito da vida, já que é uma arte que não representa a aspecto plural da vida. Estamos, neste

¹⁶ Tal discussão consiste tão somente em fazer uma analogia entre o homem enquanto criador do conhecimento e o impulso apolíneo discutido em *O Nascimento da Tragédia*. Não temos como objetivo fazer uma investigação detalhada do que Nietzsche entende por esse impulso estético, mas apenas em relacioná-lo à ideia de "gênio construtivo".

¹⁷ Vale salientar que em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche considera a imbricação dos dois impulsos estéticos: o apolíneo, que representa a bela aparência para suportar a vida, e o dionisíaco, que representa a contradição que vigora no mundo. Com os dois impulsos emparelhados, a forma caótica da vida revelada pelo dionisíaco passa a ser alegremente representada pelo impulso plasmador apolíneo.

caso, lidando com um artista decadente¹⁸ que não se reconhece com autor de suas obras de arte, acreditando que elas existiram desde sempre.

Para Nietzsche, esse não reconhecimento se dá precisamente em um nível de esquecimento de que ele é um artista. Esquecido que criou o mundo com características profundamente humanas, o indivíduo não se sente como criador, como artista de ilusões. Esse auto-ofuscamento fez com que acreditasse no valor eterno e absoluto da verdade. Porém, de acordo com a leitura nietzschiana, tudo isso não passa de uma grande obra de arte produzida pelo próprio homem que não se deu conta que tudo que conhece tem como origem uma força criadora.

Em última análise, cumpre acentuar que Nietzsche não critica o fato de que o homem que conhece é um artista. O problema reside na atitude do artista em não colocar sua arte no âmbito da aparência, em um nível propriamente artístico. É por essa razão que equivocadamente fixou as suas obras de arte para além de uma mera produção humana.

¹⁸ Essa expressão foi utilizada para acentuar a ideia discutida por Nietzsche de que o conhecimento verdadeiro parte de uma avaliação que despreza a forma caótica da vida.

PARTE II: A VERTENTE POSITIVA DA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

É convencional considerar Nietzsche como um crítico fervoroso da filosofia socrático-platônica, bem como sua influência durante a modernidade. Difícil, talvez, percebê-lo como um filósofo que, ao abolir tal pensamento, parte de uma perspectiva afirmadora. Longe de encará-lo como um autor limitado pela crítica, trataremos de expor que seu pensar se realiza em um profundo *dizer sim*. Vale salientar que esse aspecto afirmador presente em suas ponderações não exclui o *dizer não* tão característico de sua filosofia. No limite, a crítica realizada pelo pensador à verdade torna-se fundamental para as suas postulações que têm por base um horizonte afirmativo. No fundo, o *dizer sim* nietzschiano é ainda um *dizer não* à verdade. É por essa razão que sustentamos que a face positiva da filosofia de Nietzsche não esconde seu lado crítico-destrutivo.

Em geral, entendemos de uma maneira equivalente a Scarlett Marton ao perceber que, tratando-se “da análise da linguagem, dos ataques à metafísica ou do exame da noção de verdade, Nietzsche sempre procede do modo a encarar a crítica enquanto criação” (MARTON, 2014, p. 38). Nesta reflexão, a autora enfatiza que o pensamento nietzschiano é muito mais uma conjugação de duas faces que se encaixam, do que duas visões que se contrapõem. Afinal, ela ressalta que, na filosofia de Nietzsche, “aniquilar e criar são duas faces de uma mesma moeda, duas vertentes do mesmo projeto filosófico” (Idem, p. 38). Em rigor, Marton acentua que o próprio Nietzsche encara a crítica sob uma ótica construtiva. A seu ver, o negar e o afirmar são duas vertentes que participam de um mesmo jogo nietzschiano.

Apoiando-se no pensamento de Marton, a nossa proposta não consiste em colocar lado a lado duas faces da filosofia nietzschiana sob uma linha contraditória, como se Nietzsche estivesse analisando o mesmo objeto por ângulos que se opõem. Contrariamente, defendemos que o pensamento negativo e o afirmativo de Nietzsche se complementam, na medida em que o afirmar se faz em um negar e que esta negação se realiza no afirmar nietzschiano. Em tal visão, estaremos nos referindo em perspectivas que não são excludentes, de pensamentos que tratam de um mesmo problema ou de um mesmo objeto sem mudar de direção.

Ao discutirmos sobre esse curioso lado da filosofia de Nietzsche cheio de posições afirmadoras, nos apoiaremos em dois aspectos fundamentais que, em

geral, nos permitirão refletir sobre esse *dizer sim* nietzschiano. Nessa análise, abordaremos a temática do conhecimento sob uma ótica pragmática. Consiste em evidenciar que os juízos engendrados pela razão humana, longe de atingirem o “em si” da realidade, estão direcionados a exigências estritamente fisiológicas. Além dessa característica fundamental, a vertente positiva da filosofia de Nietzsche nos permite ponderar sobre a exigência de uma nova perspectiva que tenha por base a afirmação da vida.

Tais observações têm o propósito de salientar que Nietzsche é, a um só tempo, um filósofo destrutivo e construtivo, um autor que denuncia o lado ilusório do conhecimento, mas que não esconde sua grande função para a vida humana. E, além disso, nos convida a olhar para o mundo não mais a partir de uma ótica ao lado do bem e do mal, mas a partir de uma perspectiva onde a vida é considerada como princípio para as novas avaliações. É nesse pensamento que Nietzsche sustenta:

*Meu novo caminho para o 'sim'. – Filosofia, como até agora a entendi e vivi, é a voluntária procura também dos lados execrados e infames da existência [...] Uma filosofia experimental, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até o inverso – até um dionisíaco dizer-sim ao mundo tal como é, sem desconto, exceção e seleção (NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. In. “Os pensadores”. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 444-445).*

A vida é, pois, a ilustre protagonista de uma filosofia que *diz sim* a tudo que venha apresentá-la em sua elevada e profunda potência.

1. NIETZSCHE COMO UM AFIRMADOR DO CONHECIMENTO

Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver.

Nietzsche (*Gaia Ciência* § 121)

Levando a cabo nossa tarefa de analisar a vertente positiva da filosofia de Nietzsche, nos dedicaremos, neste capítulo, sobre o *dizer sim* nietzschiano ao conhecimento pretensamente desinteressado, ao tipo de conhecimento que tem como base uma verdade para além do erro e da ilusão. Consiste, no fundo, em evidenciar que o filósofo alemão criticou e, ao mesmo tempo, admitiu a verdade. Nesta ótica, vale ressaltar em qual ângulo específico Nietzsche afirma o conhecimento verdadeiro para não incorrerem em erros e em contradições. Nossa tarefa é propriamente reconhecer o pensador alemão como um afirmador, mas que não abre mão de sua crítica.

Esse pensamento nietzschiano a partir do qual afirma o conhecimento transcendente não torna, em nenhuma hipótese, Nietzsche como um filósofo metafísico, já que, em uma visão positiva, passa a admitir a verdade. Muito menos, consideraremos que o pensador alemão foi um filósofo contraditório que em uma fase de seu pensar critica a verdade e que em outra passa a considerá-la. Como já foi indicado, o “sim” e o “não” nietzschianos estão inseridos no mesmo projeto do filósofo em afastar todo ideal metafísico. Em vista disso, quando Nietzsche é pensado como um afirmador da verdade, também é refletido como um crítico das postulações transcendentais da realidade. Em realidade, não é a questão da verdade propriamente dita que ele tem como preocupação, mas em enfatizar a função da verdade para a vida humana.

Em nossa perspectiva, quando o pensador afirma o conhecimento é para colocá-lo sobre os próprios “pés”, refleti-lo a partir do que lhe é próprio ou, ainda, considerá-lo em outras bases. Se Nietzsche critica o caráter metafísico do conhecimento é, porque, no seu entender, o conhecimento possui uma característica muito diversa do que até então se pensou a seu respeito. É sob tal constatação que iremos abordar, neste capítulo, o *dizer sim* nietzschiano à verdade.

1.1 A afirmação do conhecimento enquanto instrumento vital

O objetivo central, nesse momento, consiste em salientar, segundo a leitura nietzschiana, que os indivíduos inventaram o conhecimento com propósitos

eminentemente humanos, configurando-se como uma necessidade vital. Não por acaso, Nietzsche dirá: “O que a verdade fez com os homens! Quando se acredita possuir uma verdade, a vida mais elevada e pura parece ser possível. *A crença na verdade é necessária ao homem*” (FP 1872 – 1873 19[175]). A partir dessa reflexão, o pensador enfatiza que acreditar na verdade é, em última análise, crer no mais favorável para a vida humana.

No entender do filósofo, o conhecimento seria tão somente uma criação humana com vistas à preservação e conservação da existência. Nesta compreensão, Nietzsche ressalta o aspecto profundamente instrumental em que o ato de conhecer vincula-se. No fundo, a crença na verdade configurou-se como um meio utilizado estrategicamente pelos seres menos fortes e incapazes de lutar pela existência sem encobrimentos a fim de persistirem na vida. Mas, quem são esses indivíduos frágeis, no entender de Nietzsche?

O filósofo nos responde a partir de diversas maneiras em suas obras. Em *Sobre Verdade e Mentira*, Nietzsche faz referência ao indivíduo gregário como tipo de vida que necessita da verdade para viver. De acordo com o pensador, os indivíduos têm a necessidade de viver em conjunto e, em função disso, estabelecem convencionalmente o que consideram como o bem (verdade) e como o mal (mentira) para seu povo. Na filosofia nietzschiana, a verdade nasce desse sentimento gregário como uma espécie de acordo de paz, isto porque “o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo” (VM § 1). A verdade é, nesta perspectiva, posta como necessidade gregária para que os indivíduos possam dar prosseguimento à vida frente ao incomensurável vir a ser.

É, pois, em tal análise que Marton, seguindo o pensamento nietzschiano, ressalta que os homens,

Como animais, só se reconheciam comparando-se uns com os outros; aprendiam tudo a respeito de si mesmos na relação entre sua força de ataque e defesa e a dos outros. Temendo não conseguir substituir, os indivíduos mais fracos, os mais desafortunados, perceberam ser necessário encontrar um meio para conservarem (MARTON, 2014, p. 19).

Nesta observação, a autora afirma que esse desejo de conservação tão característico entre os indivíduos gregários foi realizado graças à verdade, um

instrumento eficaz, um recurso utilizado para firmarem-se, ao menos, um instante sem o medo do vir a ser.

Tendo isto em vista, Nietzsche destaca como tipos decadentes de vida, apoiados na ideia de verdade a todo custo, os próprios filósofos dogmáticos. No entender do pensador, os filósofos tradicionais ao acreditarem que estavam diante de um conhecimento verdadeiro estavam, no limite, presos a preconceitos populares, a saber, que “existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos [...]” (GC § 110). Seus pensamentos não são mais que uma forma específica de pensar a vida sob o auxílio da verdade, em uma maneira inteiramente gregária.

Em *Assim Falou Zaratustra*, na seção “Das três metamorfoses”, o autor reflete esse tipo de homem fraco a partir da figura do camelo que é, por seu turno, discutida, nessa seção introdutória de sua obra, como primeira transmutação do espírito. O camelo representa o espírito de peso que suporta uma carga muito pesada. Essa carga consiste nas verdades que ele tem que carregar no seu dorso. A este respeito, fala Zaratustra: “Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado” (ZA I Das três metamorfoses). Sob tal ângulo, Nietzsche acentua que o espírito transformado em besta de carga suporta esse peso por uma satisfação. Isto porque a carga transformou-se em uma necessidade sem a qual o camelo não consegue mais viver.

No pensamento nietzschiano, conhecer a verdade é uma questão de sobrevivência, consiste em uma carga necessária seja para um espírito de suportaçã, ao rebanho ou, até mesmo, para uma filosofia fundada em superstições populares. Em todo o caso, estamos diante de uma forma específica de vida apoiada em uma ilusão. Neste aspecto, Nietzsche esclarece que “os *décadents necessitam* da mentira – ela é uma de suas condições de sobrevivência” (EH O nascimento da tragédia § 2).

Ao realizar tais ponderações, Nietzsche não concorda em nenhum momento com a verdade. Aliás, ele não admite que exista um possível conhecimento que garanta o acesso a uma verdade nua e objetiva sobre as coisas¹⁹. Se o filósofo afirmasse a verdade, a sua tarefa de crítica à vontade de verdade inevitavelmente

¹⁹ Isso foi discutido mais detalhadamente na primeira parte da Dissertação quando refletimos sobre a crítica nietzschiana à vontade de verdade.

cairia por terra. Notamos que o filósofo não quer evidenciar se uma dada interpretação é ou não correta, ele não avalia o grau de certeza que uma perspectiva possa ter. No fundo, é sob o critério da utilidade que passa a considerar a questão do conhecimento e é, tão somente, nesse termo que podemos admitir a afirmação nietzschiana acerca do conhecimento.

Sob tal observação, percebemos que, na visão nietzschiana, “a falsidade de um juízo não pode servir-nos de objeção contra o mesmo [...] A questão é saber quanto ajuda tal juízo para favorecer e conservar a vida” (*BM* § 4). Sob tal ângulo, compreende-se que os juízos que o homem possui podem ser até ilusões, mas cumprem a função de serem úteis à existência. Não importa a validade de um juízo, mas se ele é propiciador de vida ou conservador da espécie. Diante disso, o critério da verdade se insere numa espécie de utilidade biológica, sendo que, enquanto propiciarem a existência, as noções criadas pelos seres humanos continuarão a ser tomadas como certas.

Diante dessa reflexão, o filósofo afirma que “estamos fundamentalmente inclinados a sustentar que os juízos mais falsos [...] são para nós os mais indispensáveis” (*BM* § 4). Nesse sentido, o erro, a falsidade, a ficção seriam, em realidade, fundamentais à vida humana, na medida em que sem a ilusão o ser humano não suportaria sua existência. Trata-se, no fundo, de especificar que as noções produzidas pela razão humana seriam tomadas como ação ligada à vida que, por seu turno, necessita conservar-se e manter-se. A vida é, pois, o critério para conhecimento, a base para toda e qualquer tipo de interpretação, inclusive, a que procura desconsiderá-la. Por esse motivo, crer numa verdade objetiva seria, em realidade, acreditar no mais útil à existência.

Neste aspecto, Nietzsche afirma o conhecimento enquanto meio de promoção vital. O filósofo atribui a ele um valor de subordinação, de ferramenta útil para a conservação da vida. A seu ver, o conhecimento está fatalmente destinado a atender os interesses humanos. É, pois, em defesa da vida que a filosofia nietzschiana se coloca e não em defesa de uma verdade. Diante disso, Nietzsche não suprime suas reflexões críticas quando revela o caráter profundamente instrumental ao qual o conhecimento está direcionado, já que não se trata de saber o que é a verdade, mas apenas a sua função para vida humana.

É em tal reflexão que Rorty indica que o pensamento nietzschiano não passaria, pois, de uma perspectiva pragmática²⁰. Para o autor, “Nietzsche e os pragmatistas concordam que o conhecimento – a formação de crenças confiáveis – não possui um fim em si mesmo. Tal formação de crenças está a serviço dos desejos humanos” (RORTY, 1998, p.12). Se o conhecimento está direcionado a atender os interesses humanos equivale a sustentar que é útil a certos propósitos. Para Rorty, em Nietzsche, o conhecimento tem um caráter prático para além de qualquer finalidade objetiva que possa pretender. Neste ângulo, o autor entende que a filosofia nietzschiana estaria respaldada em um certo pragmatismo, já que aponta para o valor instrumental do conhecimento à vida humana.

É nesta mesma ótica que Scarlett Marton, em seu escrito *A Filosofia de Nietzsche: um pragmatismo avant la Lettre*, enfatiza que “sustentando que o conhecimento humano não é ditado por uma exigência teórica nem por obrigação moral, mas por necessidades práticas, o filósofo introduz nas reflexões gnosiológicas um pragmatismo *avant la Lettre*” (MARTON, 2006b, p.120). No entender de Marton, ao sustentar que o conhecimento tem como critério a sua utilidade para a vida humana (uma necessidade prática), Nietzsche acaba por incorporar em suas ponderações acerca do conhecimento um certo pragmatismo. De acordo com a leitura da autora, são os interesses práticos que estão em jogo quando o homem conhece. A seu ver, “para o homem, conhecer é converter suas relações com o meio num esquema conceitual praticamente útil” (Idem, p.119). Em tal observação, Marton é levada a refletir que as ponderações de Nietzsche acerca do conhecimento não são mais que reflexões pragmáticas.

Rorty e Marton fizeram uma abordagem significativa e singular em relação ao pensamento de Nietzsche que vale a pena ser enaltecida. Para os dois autores, o filósofo alemão é um pragmático quando reflete sobre a utilidade do conhecimento verdadeiro para a vida humana, afastando qualquer fundamentação metafísica da verdade. Ambos observaram que, segundo a leitura nietzschiana, a validade do

²⁰ Não compete aqui defender que Nietzsche foi um pragmático, que ele fez parte do pragmatismo, mas que suas ponderações coincidem com o pensamento pragmatista desenvolvido nos Estados Unidos no final do século XIX que, inclusive, veio a surgir posteriormente ao pensamento nietzschiano. A ideia discutida por Rorty é muito mais partir do pressuposto de que o pragmatismo foi influenciado pelo pensamento nietzschiano do que afirmar que Nietzsche fez parte do pragmatismo. Não por acaso, assevera: “Como um bom americano, e como alguém que se pensa como um pragmatista, é claro que sou inclinado a ver o pragmatismo como tendo duplicado todas as melhores coisas de Nietzsche” (RORTY, 1998, p. 11).

conhecimento se dá em uma dimensão prática, o que revela que Nietzsche compreendeu o conhecimento sob o ponto de vista pragmático. É em tal visão que seguimos as reflexões de Rorty e Marton de que a filosofia nietzschiana, ao evidenciar o caráter útil do conhecimento, ganha contornos de um certo pragmatismo.

1.2A afirmação do conhecimento em um contexto fisiológico: a razão como um pequeno instrumento de satisfação do corpo

No entender de Nietzsche, os homens teriam determinadas aptidões – fruto do desenvolvimento orgânico – que serviriam enquanto meios de sobrevivência. Os órgãos do conhecimento e dos sentidos foram desenvolvidos, em última análise, em função da manutenção e conservação da espécie. Tal consideração nietzschiana acaba por enquadrar o ato de conhecer em uma perspectiva fisiológica, onde a noção de corpo ocupa lugar determinante. Trata-se, em geral, de ressaltar que, ao conhecer, o indivíduo desempenha uma atividade estritamente orgânica.

A partir de tal constatação, Nietzsche verifica que a razão é tão somente um órgão que integra o corpo humano e que tem uma função orgânica específica²¹. Neste entendimento, o filósofo sustenta que a razão e o corpo não estão lado a lado como estruturas separadas, mas são percebidos juntamente em uma dimensão orgânica. No limite, é o corpo que conhece, é por meio dele que derivam as perspectivas avaliadoras e conservadoras da existência²². A razão humana ou a consciência, para o pensador, é apenas um órgão que está a serviço do corpo.

Na perspectiva de Nietzsche, “a consciência é o último e derradeiro desenvolvimento orgânico e, por conseguinte, o que nele é mais inacabado e menos

²¹ Em seu escrito intitulado *Sobre a Verdade e Mentira*, Nietzsche salienta que o intelecto “foi outorgado apenas como instrumento auxiliar aos mais infelizes, frágeis e evanescentes dos seres, para conservá-los um minuto na existência” (VM § 1). No entender do filósofo, foi por meio da razão que os indivíduos criaram o conhecimento. Nesta análise, veremos que a razão é apenas um órgão e que, por isso, está ligada àquilo que é corporal. Neste caso, o conhecimento se dá em um nível orgânico e em um contexto fisiológico, já que foi criado para atender à necessidade humana de manutenção da espécie.

²² Vale ressaltar ideia de que o conhecimento é uma atividade ligada ao corpo. Não é precisamente a partir dela que temos perspectivas conservadoras, mas toda e qualquer perspectiva, inclusive a que tem por função a conservação da vida.

forte” (GC § 11). A consciência é, no entender nietzschiano, um órgão recentemente desenvolvido e, por isso, não muito confiável. Neste caso, acreditá-lo é apoiar-se, certamente, em erros, em fórmulas falsificadoras da realidade.

Na visão nietzschiana,

O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam nesse começo de entendimento [...] Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo o sentido da palavra e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’ (como se diz figuradamente) [...] *Para que* então a consciência, quando no essencial é *supérflua*? (GC § 354).

A racionalidade, para Nietzsche, se torna dispensável na medida em que toda a vida orgânica (pensar, refletir, querer) se desenvolve sem qualquer interferência da consciência. No entender do pensador, a razão é apenas um meio, um instrumento utilizado quando o corpo entender como necessário. No limite, é o corpo que sente, pensa, reflete e, por isso, a razão está em sua subordinação.

Roberto Machado compreende que as reflexões nietzschianas acerca do conhecimento sob a ótica da fisiologia “é uma posição estratégica contra as definições do homem pela consciência, ou pela racionalidade” (MACHADO, 1999, p. 92). Ao analisar a razão sob o aspecto do corpo, Nietzsche opera uma verdadeira inversão do pensamento da tradição filosófica, recusando que o homem é essencialmente racional e ressaltando que a dimensão do corpo é mais fundamental no homem. No fundo, Nietzsche inverte as posições dogmáticas em relação à razão (esfera do pensamento) e o corpo (esfera dos sentidos).

De acordo com o pensamento dogmático, a razão consiste naquilo que é mais elevado no homem e, em contrapartida, o corpo foi colocado como mais baixo, fraco e que nos leva facilmente ao erro. Na inversão nietzschiana, o corpo é o que nos leva a mais acertos e a razão é rebaixada a um órgão vital. Nessa ótica, o pensador transmuta a perspectiva dogmática, superando a dicotomia entre corpo e razão ao salientar que são esferas que se encontram intimamente ligadas. No limite, ao refletirmos sobre a razão, em uma leitura nietzschiana, estamos nos referindo àquilo que é próprio do corpo.

Em *Assim Falou Zaratustra* na seção “Dos desprezadores do corpo” temos uma ideia geral dessa inversão valorativa realizada por Nietzsche:

Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de 'espírito', meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.

'Eu', dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer — é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.

[...] Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido — ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele (ZA I Dos desprezadores do corpo).

Nota-se que Nietzsche faz referência à pequena e grande razão. O que seria compreendido pela tradição filosófica como mais alto no ser humano é qualificado como o mais baixo nas palavras de Zaratustra. Em contrapartida, aquilo que foi considerado como mais desprezível em uma perspectiva dogmática é caracterizado, nessa passagem, em um âmbito superior. Em tal ângulo, o “espírito” é apenas uma pequena razão, uma partícula de um todo (o corpo – a grande razão).

Outro aspecto que identificamos essa inversão nietzschiana consiste na referência do corpo como o “Em si” que tradicionalmente é designada à razão. Na perspectiva da filosofia tradicional, a razão consiste no que é mais fundamental no homem. Na filosofia nietzschiana, não é a razão, mas simplesmente o corpo que se caracteriza como o mais íntimo no homem. Em realidade, é uma provocação nietzschiana falar do corpo como “Em si”, um termo profundamente dogmático. Mas, se é para inverter, Nietzsche estrategicamente apoia-se nesta noção para ver que o sentido atribuído à razão pela metafísica dogmática cabe perfeitamente naquilo em que foi tomado com profundo desprezo – o corpo.

Além disso, Nietzsche em *Assim Falou Zaratustra* reflete que razão não passa de um brinquedo do corpo. Tanto é que enfatiza que quando o corpo diz à razão: “Sente dor aqui!”. E esse sofre e reflete em como não mais sofrer — e justamente para isso *deve pensar*” ou, quando diz, “sente prazer aqui!”. E esse se alegra e reflete em como se alegrar mais — e justamente para isso *deve pensar*” (ZA I Dos desprezadores do corpo). Pequeno instrumento, o espírito (razão) é apenas um joguete condenado a agir de acordo com vontade do corpo, afinal, para Nietzsche, “o corpo criador criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade” (ZA I Dos desprezadores do corpo). Em geral, Nietzsche cumpre indicar, pela boca de Zaratustra, que a razão orienta-se pelo corpo, está no corpo, o que mostra que o aspecto mais elevado no homem não é razão, mas algo ainda mais superior. De

fato, a razão é um pequeno instrumento de satisfação do corpo, apenas para fazê-lo pensar.

É nesta perspectiva que Marton não deixa de notar que, para Nietzsche, “os pensamentos [...] acham disseminados pelo corpo” (MARTON, 1990, p.170). Para a autora, o filósofo compreende que pensar é uma atividade estritamente corporal e não uma ação voluntária de um sujeito racional. Nesse ângulo, o pensador assevera que “o pensamento vem quando ‘ele’ quer e não quando ‘eu’ quero” (*BM* § 17). O pensamento está ligado ao âmbito dos instintos e, nessa ótica, não é uma ação separada do corpo.

No entender de Nietzsche, “nosso corpo não é mais que um sistema social de muitas almas” (*BM* §19) ou, ainda, “o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (*ZA I* Dos desprezadores do corpo), um aglomerado de instintos que estão em permanente tensão²³. Se formos admitir a razão sob a perspectiva nietzschiana temos que pensá-la sob a ótica dos instintos, pois tal termo está estreitamente condicionado ao lado do que é orgânico. Em relação a isso, Nietzsche destaca:

Depois de ter lido, com olhar penetrante, por muitos anos as obras dos filósofos, digo a mim mesmo: é preciso colocar a maior parte do pensar consciente entre as funções instintivas e também o pensar filosófico [...] O ‘conhecer-se’ em sentido decisivo não pode, em suma, *opor-se* ao instinto. Quase todo o pensar consciente do filósofo está dirigido secretamente por seus instintos, que o obrigam a seguir por um determinado caminho (*BM* §3).

Segundo o pensador, o corpo constrói, subjuga, destrói, compara. Estrutura formada por múltiplas “almas”, o corpo é a “grande razão” que orienta toda e qualquer perspectiva. Nesse caso, compreende-se que o homem é determinado pelos seus instintos que lhe orientam para essa ou aquela direção, por um determinado ângulo.

É por essa razão que Nietzsche, ao criticar o conhecimento, faz referência ao *impulso* à verdade, *impulso* ao conhecimento ou *instinto* de conservação para ressaltar que o conhecimento tem em sua base um critério profundamente biológico

²³ Trata-se de enfatizar que o corpo, para Nietzsche, é uma configuração de Vontades de potência. Não fizemos referência a esse termo no presente momento porque trataremos sobre isso no capítulo seguinte. O que conta, nesse contexto, é enfatizar que o conhecimento é fruto dos instintos, são eles que direcionam toda e qualquer perspectiva. Nesta ótica, Nietzsche coloca o conhecimento “em seus próprios pés” ao mesmo tempo em que desconsidera o valor superior atribuído à razão em detrimento do corpo.

ou orgânico. Afinal, o que há é “tão-somente um **impulso** à crença na verdade” (*FP* 1873 29[14]). Longe de estar ligado ao que é metafísico, transcendente, o ato de conhecer, de acordo com a perspectiva nietzschiana, vincula-se a uma dimensão exclusivamente fisiológica.

Em tais ponderações, percebemos que Nietzsche, ao afirmar o conhecimento, quer enquadrá-lo ao que lhe é próprio, quer pensá-lo em um contexto fisiológico, quer colocá-lo no âmbito dos instintos. Inverter é, pois, o que a filosofia de Nietzsche propõe. Mudar os posicionamentos entre corpo e razão entendidos até então é um passo importante para uma filosofia que *diz sim*. Mas, que aí não se realiza plenamente, pois não basta inverter, é preciso ainda superar os pensamentos de uma filosofia decadente.

2. NIETZSCHE E A PERSPECTIVA DA VONTADE DE POTÊNCIA

“A fórmula de minha felicidade: um sim, um não, uma linha reta, uma meta...”

Nietzsche (*Crepúsculo dos Ídolos I* § 44)

A vertente positiva da filosofia de Nietzsche está muito além de uma simples constatação do caráter instrumental do conhecimento para a vida humana ou de fazer uma inversão dos posicionamentos exagerados de uma filosofia apoiada em uma vontade de verdade. Não nos furtamos em considerar que Nietzsche, quando coloca a questão da verdade em um âmbito da utilidade prática, não se posiciona em defesa de um conhecimento verdadeiro, mas tão somente em favor da vida. É, pois, neste ângulo que a filosofia nietzschiana não se limita em apoiar o conhecimento que visa tão somente uma conservação. No entender do filósofo, a manutenção da vida dada pela vontade de verdade parte de uma perspectiva decadente, fraca e ressentida que nega a vida. Para Nietzsche, a vida deve ser avaliada a partir de outra perspectiva que, no fundo, favoreça para sua intensificação e expansão.

É, pois, nesta ótica que trataremos de abordar a reflexão nietzschiana em relação à vontade de potência. Tal noção é a base da filosofia de Nietzsche e é, por meio dela, que percebemos porque o filósofo entende que a vida está determinada pela pluralidade, contrapondo-se à visão de que a vida é passível de uma ordenação. A doutrina nietzschiana da vontade de potência revela, ainda, que todo conhecimento está determinado por uma relação entre forças em permanente tensão. A seu ver, cada configuração de forças direciona esta ou aquela perspectiva. No limite, quem interpreta é a vontade de potência e nada mais.

Nietzsche não quer contrapor sua filosofia às outras interpretações, mas simplesmente dar as bases para o surgimento de novas perspectivas. É, pois, sob tal consideração que o pensador enfatiza a questão dos filósofos do futuro que, a seu ver, serão os *espíritos livres* de qualquer perspectiva decadente da realidade e criadores novas avaliações que, no fundo, dirão *sim* à vida para além do bem e do mal.

2.1 Nietzsche e a vontade de potência

Ao ponderar sobre o conhecimento, Nietzsche não deixa de ligá-lo às noções de vida, instintos, corpo, órgão. Através disso, Nietzsche reflete o conhecimento em um contexto fisiológico. No limite, quando produzimos esquemas simplificadores, estamos, no fundo, nos referindo ao que o corpo, os instintos e a própria vida querem. Por essa razão, Nietzsche reconhece que o ato de conhecer está inteiramente apoiado por uma vontade ou, melhor, pela vontade de potência e nada mais.

A vontade de potência é um termo basilar na filosofia de Nietzsche e é a partir dela que podemos analisar a perspectiva nietzschiana em relação à vida. Em geral, o pensador identifica a vida enquanto vontade de potência. A seu ver, “não há nada na vida que tenha valor, a não ser o grau de potência - suposto, justamente, que a vida mesma é vontade de potência” (NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. In. “Os pensadores”. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 434). E, ainda, em *Além do Bem e do Mal* pondera que “a própria vida é vontade de potência” (*BM* § 13). Nesta ótica, quando falamos sobre vida em um contexto nietzschiano estamos sempre nos referindo à vontade de potência.

Esse termo nietzschiano aparece pela primeira vez em *Assim Falou Zaratustra* quando o pensador alemão compreende a vontade de potência como própria de todo ser vivo e não somente do homem. No entender de Marton, Nietzsche sustenta que a vontade de potência exerce “nos órgãos, tecidos e células, nos numerosos seres microscópicos que constituem o organismo” (MARTON, 2006a p. 52). Cada ser microscópico que integra um organismo quer cada vez mais potência, fazendo com que se deflagre uma luta sem um fim possível. Na perspectiva do pensador, no conflito haverá sempre tensões opostas, caso contrário não haverá luta e, assim, não existirá vida.

Posteriormente, Nietzsche associa a vontade de potência também àquilo que é inorgânico quando desenvolve sua teoria das forças. A seu ver, a vontade de potência se refere a tudo que existe, considerando que tanto o orgânico quanto o inorgânico são determinados por forças plurais em permanente tensão. A seu ver, o que existe realmente é um conflito perpétuo entre forças que se relacionam entre si e travam um incessante combate. Haverá sempre uma força reativa (dominada) e

uma força ativa (que domina). Esses polos antagônicos são imprescindíveis, pois só existe força em relação a outra, seja dominada ou dominando outra força.

É em tal reflexão que Marton ressalta que Nietzsche concorda com o pensamento de Heráclito, pois este compreende que a luta e a contradição está presente em toda parte. No entender da autora,

Em Heráclito, o construir e o destruir, esse movimento cósmico que se repete com periodicidade surge da guerra dos opostos. Universal, a guerra está em toda parte; sem trégua ou termo, ela é permanente. Como dois contendores, os opostos combatem, de sorte que a tensão que se instala entre eles faz com que ora um, ora outro tenha a supremacia. Como os atletas nos estádios, os artistas nos anfiteatros, os partidos políticos na ágora e as cidades-Estado na Hélade, os inúmeros pares de opostos lutam 'em alegre torneio' [...]. Com Heráclito, a ideia de luta reveste um caráter agonístico; com Nietzsche também (MARTON, 2006a, p. 51).

Aliás, o próprio Nietzsche nos mostra tal afinidade, como indica nesta passagem:

Em cuja vizinhança sinto-me mais cáldo e bem disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do *fluir* e *do destruir*, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, e com radical rejeição até mesmo da noção de 'Ser' – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado (*EH* O nascimento da tragédia § 3).

Entendendo que o que existe é uma tensão entre forças opostas, Nietzsche, evidencia, assim como Heráclito, que a luta não prevê um extermínio de forças. De acordo com a leitura de Marton, a luta possui um aspecto agonístico, onde os oponentes travam uma luta não visando o aniquilamento, mas o domínio de uma força sobre a outra. Nesta ótica, a autora considera que “querendo prevalecer na relação com os demais, o forte desafia todos os pares. Mas não identifica a precedência com supremacia, nem confunde o combate com o extermínio” (MARTON, 2006a, p. 51). A vontade de potência configura-se como força agindo sobre outra para que possa cada vez mais expandir-se. A força oponente é um estímulo para que se queira mais poder. Para que haja combate é imprescindível que exista oponentes e para que a guerra continue é necessário que não haja destruição entre os antagonistas.

É, pois, nesta mesma ótica que Deleuze reflete que “em Nietzsche a relação essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência. Em sua relação com uma outra força, a força que se faz obedecer não

nega a outra” (DELEUZE, 1976, p. 07). Em tal visão, uma força sempre estará em relação à outra não para excluí-la ou negá-la, mas para expandir-se cada vez mais. A ideia de expansão, de querer sempre mais poder é o que determina a relação entre forças.

Quando falamos em força, em uma perspectiva nietzschiana, temos sempre que designá-la no plural, pois o que existe é uma multiplicidade de forças em permanente tensão. Essa luta não prevê trégua e muito menos pretende atingir qualquer objetivo ou uma finalidade. A luta travada entre as forças é um combate incessante, uma guerra sem fim. A vontade de potência é sempre um efetivar-se que não tem um caráter teleológico, mas simplesmente uma vontade cada vez maior de potência. É, pois, nesta linha de pensamento que Scarlett Marton compreende:

Querendo-vir-a-ser mais forte, a força esbarra em outras, que lhe opõe resistência, mas o obstáculo constitui um estímulo. Inevitável, trava-se a luta por mais potência. Não há objetivos a atingir; por isso ela não admite tréguas nem prevê termo. Insaciável, continua a exercer-se a vontade de potência. Não há finalidades a realizar; por isso ela é desprovida de caráter teleológico (MARTON, 2006a, p. 53).

Desprovida de qualquer objetivo, a vontade de potência é percebida como interação entre forças que travam uma luta, tendo como única direção a obtenção de mais poder. Esse conflito entre forças é permanente e o querer ser mais forte é infinito, por isso, a luta não chega a um fim ou pretende atingir uma finalidade, a não ser, o desejo cada vez maior de força. Sob tal ótica, a vontade, no entender de Nietzsche, é percebida a partir de um pluralismo. No limite, não há vontade, mas uma multiplicidade de vontades de potência.

É, pois, nessa perspectiva que Deleuze entende que há uma certa diferença entre Nietzsche e Schopenhauer. No seu entender,

o ponto no qual se dá a ruptura de Nietzsche com Schopenhauer é preciso: trata-se justamente de saber se a vontade é una ou múltipla. Todo o resto decorre daí; Com efeito se Schopenhauer é levado a negar a vontade, é porque primeiramente acredita na unidade do querer (DELEUZE, 1976, p. 6).

Entendendo a vontade como múltipla, Nietzsche precisamente se afasta da unidade do querer compreendido por Schopenhauer²⁴.

Em sua Obra *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer pondera sobre o mundo visto de fora (representação) e o mundo visto de dentro (Vontade). A representação é concebida como “a Vontade que se tornou objeto, isto é, que se tornou representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 235). A Vontade, no entender do filósofo, “é a única coisa que o mundo revela para além da representação, ou seja, como a coisa em si” (Idem, p. 235). Ora, acreditar que a Vontade seja o “em si” é tão somente postular que temos um acesso à natureza mesma das coisas, equivale a afirmar que a essência de tudo é a Vontade. Consiste, nesse caso, em postular uma unidade para além da pluralidade que vigora na natureza. Porém, para Nietzsche, a vontade não é percebida enquanto coisa em si, como uma estrutura essencial, como uma unidade, como refletia Schopenhauer.

Em algumas passagens das obras de Nietzsche é possível verificar o próprio filósofo contrário à noção de Vontade realizada por Schopenhauer. Em *Além do Bem e do Mal*, assevera:

Os filósofos costumam falar da vontade como se fosse a coisa melhor conhecida do mundo; assim Schopenhauer nos ensina que somente a vontade nos é conhecida, absoluta e completamente conhecida, sem deduções nem adições [...] O querer me parece como algo *complicado*, algo que só tem unidade na palavra [...]

Sejamos, pois, mais cautelosos, pouco filósofos e digamos: Em primeiro lugar, toda vontade compreende uma pluralidade de sensações [...] (BM § 19).

Contraposição presente também em *A Gaia Ciência*, quando considera:

Ao supor que tudo existente não passa de algo querente, Schopenhauer alçou ao trono uma antiga mitologia; parece que ele nunca tentou analisar a vontade, pois *acreditou* na simplicidade e imediaticidade de todo querer, como fazem todos – quando querer é um mecanismo tão bem treinado que quase escapa ao olhar observador (GC § 127).

²⁴ Vale ressaltar que Schopenhauer foi uma das fortes influências para a filosofia de Nietzsche, em especial, na fase de juventude do seu pensamento. E, por isso, compreendemos que não é por acaso que Nietzsche utiliza o termo vontade por diversas vezes em suas obras, seja quando faz uso da noção de vontade de verdade ou quando faz referência à vontade de potência. Nesta ótica, tudo indica que, ao formular o seu conceito de vontade de potência, Nietzsche certamente apoiou-se no pensamento schopenhaueriano. Para Schopenhauer, a vontade é um querer que não tem finalidade, nunca se satisfaz, é um querer constante. A vontade, para Nietzsche, também é um querer constante, sem paz, sem fim. Porém, mesmo evidenciando semelhanças entre o pensamento dos dois filósofos, é preciso realçar suas reais oposições.

A partir das duas ponderações, podemos ver o quanto Nietzsche é contrário ao pensamento schopenhaueriano quanto à sua noção de vontade. No entender de Nietzsche, o querer é plural, a vontade age sobre outra. Nesse caso, a vontade é um efetivar-se o tempo todo, é um querer que busca sempre mais força.

Nesta ótica, Müller-Lauter, ao ponderar sobre a vontade de potência em Nietzsche, esclarece:

Vontade de poder não é um caso especial do querer. Uma vontade 'em si' ou 'como tal' é uma pura abstração; ela não existe factualmente. Todo querer é, segundo Nietzsche, querer-algo. Esse algo posto, essencial em todo querer é poder. Vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder. Alargamento de poder se perfaz em processos de dominação. Por isso querer-poder (*Macht wollen*) não é apenas 'desejar', 'aspirar', "exigir" (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 54).

Em tal reflexão, Müller-Lauter salienta que, segundo a ótica de Nietzsche, não há vontade em si mesma. No limite, a vontade é um querer-poder, visa sempre a dominação e um alargamento de força. Em tal visão, não há como se pensar em uma vontade enquanto vontade, mas tão somente enquanto vontade que deseja sempre mais poder.

Heidegger, por sua vez, sustenta que a expressão vontade de potência não possui qualquer sentido e foi justamente utilizada por Nietzsche para rechaçar o pensamento tradicional da vontade, em especial, concebido por Schopenhauer. A este propósito, comenta:

O querer mesmo é um dominar sobre ... que se expande além de si; a vontade é em si mesma poder. O poder é um querer em si constante, a vontade é poder e o poder é vontade. Então, a expressão 'vontade de poder' não tem sentido? Efetivamente, o conceito nietzschiano de vontade não tem sentido. Mas, Nietzsche utiliza tal termo para afastar-se expressamente do tradicional conceito de vontade e, em especial, para acentuar sua crítica à Schopenhauer (HEIDEGGER, 2000, p. 51 – tradução nossa).

Heidegger observou que a vontade de potência para Nietzsche é um querer que age, tendo em vista um domínio. Destacou que, em Nietzsche, a vontade é potência e que o poder é querer. E em tal reflexão assegurou que a vontade e o poder são termos intimamente ligados na filosofia nietzschiana. Porém, apontou que tal conceito não possui sentido algum e foi uma expressão usada por Nietzsche contra Schopenhauer. No limite, Heidegger não percebeu que o conceito de vontade de potência é um termo que carrega consigo um pluralismo e é, pois, neste aspecto

que Nietzsche vem a se contrapor às perspectivas filosóficas tradicionais, em especial, a visão schopenhaueriana acerca da vontade.

Deve-se ter em mente que a noção de vontade de potência aparece na fase de maturidade da filosofia de Nietzsche, quando justamente encontra-se afastado do pensamento schopenhaueriano que, aliás, ocorreu ainda mesmo no período intermediário de seu pensar. As suas ponderações sobre a vontade, embora tenham recebido fortes influências schopenhauerianas, não se vinculam à ideia de uma coisa em si presente em todas as coisas. A vontade, na visão nietzschiana, é percebida para além de qualquer uniformidade, essencialidade ou unidade. Justamente a noção de força aliada ao querer faz com que a vontade não se esgote, não se limite, não se fixe (não chegue a uma única direção), mas que se expanda cada vez mais. Contrariamente a Heidegger, defendemos definitivamente que a vontade de potência não é um termo meramente utilizado por Nietzsche para acentuar sua crítica à Schopenhauer, mas para indicar que a vontade é percebida em uma multiplicidade e não em unidade como, assim, pensava Schopenhauer.

Vale salientar que Heidegger refletiu a filosofia de Nietzsche nos termos de uma metafísica. No entender do autor, a vontade de potência é uma resposta sobre a questão do ser tão característico da filosofia dogmática. A seu ver, a vontade de potência “é a denominação daquilo que constitui o caráter fundamental de todo ente” (HEIDEGGER, 2000, p. 19-20 – tradução nossa). Para Heidegger, Nietzsche não passou de mais um metafísico que, assim como os outros, não deixou de ponderar sobre o problema do ser do ente.

Müller-Lauter, em sua obra *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, pondera que em Nietzsche, “a metafísica desmorona em consequência de seu incessante perguntar” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 53). Nesta ótica, o autor não postula, assim como Heidegger, que a filosofia de Nietzsche é um acabamento da metafísica ocidental. Contrariamente a Heidegger, Müller-Lauter rejeita a ideia de que a vontade, em Nietzsche, é una. A única unidade que se pode entender na “doutrina da vontade de poder em Nietzsche” é tão somente que o múltiplo é organizado em uma unidade de forças. A esse respeito, ele faz referência ao que Nietzsche considera como *quanta* de força:

Só uma multiplicidade pode ser organizada em unidade. Trata-se, no múltiplo organizado, de ‘quanta de poder’, se, pois, o único mundo não é nada mais que vontade de poder [...] A vontade de poder é a

multiplicidade das forças em combate umas com as outras. Também da força, no sentido de Nietzsche, só podemos falar em unidade no sentido de organização. Com efeito, o mundo é uma firme, brônzea grandeza de força [...] Mas esse quantum só é dado na contraposição de *quanta* (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 74).

Müller-Lauter afirma, em tal passagem, que quando Nietzsche faz referência à unidade não a entende como uma estrutura estável. Muito pelo contrário, a unidade ou o *quanta* de força é uma estrutura móvel. Não se deve percebê-la ao lado de uma substância, como uma estrutura fixa e derradeira. Mas, tão somente, enquanto “organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.75). Nesta ótica, Müller-Lauter admite que a vontade de potência não é entendida como unidade substancial, mas que, enquanto percebida por *quanta* de força, tem como caracterização a instabilidade.

Em tal consideração, percebemos de acordo com Müller-Lauter que a vontade de potência em Nietzsche não pode ser refletida como uma estrutura estável ao ponto de levar a sua filosofia a uma forma mais acabada da metafísica do Ocidente, como assim refletia Heidegger. Para além de uma perspectiva heideggeriana, sustentamos que a vontade de potência é o que Nietzsche entende como inconstância, expansão de poder, bem como domínio de uma força sobre outra, já que ele nos leva a refletir que o que existe é um incessante combate entre forças ou, como assim expressou em *Além do Bem e do Mal*, que o mundo é “vontade de potência’ e nada mais” (*BM* § 36).

Supor que a vontade de potência é uma resposta para a pergunta sobre o ser do ente, como contava Heidegger, é ponderar que a filosofia de Nietzsche não foi além de uma vontade de verdade. Mas, devemos nos precaver! A vontade de verdade é tão somente uma forma de ver o mundo em uma constância, fixidez, ordem e uniformidade. Pela ótica da vontade de verdade, a vida é singular, perfeita, não há luta, não há conflito, o que vigora é a paz, a segurança e a tranquilidade. Nietzsche, porém, nos coloca em contato com uma visão que trata a vida em uma dimensão plural a partir da noção de vontade de potência.

Em realidade, Nietzsche conta ver que a vida é profundamente dinâmica, está em um conflito eterno, é uma vontade infinita de poder, de domínio, de força, de potência. Sob a ótica da vontade de potência, a vida é percebida em um caos permanente, em um ciclo eterno de forças que travam uma luta sem trégua, uma guerra sem fim. Não por acaso, Nietzsche assevera:

E sabeis sequer o que é para mim 'o mundo'? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de 'nada' como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado, nada de infinitamente extenso, mas como força determinada posta em um determinado espaço, e não em um espaço que em alguma parte estivesse 'vazio', mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali mingando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, com descomunais anos de retomo, com uma vazante e enchente de suas configurações, partindo das mais simples às mais múltiplas, do mais quieto, mais rígido, mais frio ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo, e depois outra vez voltando da plenitude ao simples, do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância, afirmando ainda a si próprio, nessa igualdade de suas trilhas e anos, abençoando a si próprio como Aquilo que eternamente tem de retornar, como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço -: esse meu mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu 'para além de bem e mal', sem alvo, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo -, quereis um nome para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz também para nós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? - Esse mundo é a vontade de potência - e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência - e nada além disso! (NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. In. "Os pensadores". Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 449-450).

Afirmar a vida enquanto vontade de potência, como Nietzsche entende, é justamente o contrário daquilo que a filosofia da vontade de verdade procurar trilhar. Em tal visão, não temos como admitir que Nietzsche é um filósofo que coloca seu pensamento nos termos de uma metafísica. Pelo contrário, no seu entender, a vida é um caos constante, não vigorando qualquer uniformidade. Neste aspecto, ele mesmo se põe em contrário à filosofia da vontade de verdade, pois ela não vê que o que vigora no mundo é esse incessante vir a ser, um profundo e eterno movimento.

2.2 Nietzsche e a sua perspectiva

Com base em sua noção de vontade de potência, Nietzsche leva a sua crítica ao conhecimento verdadeiro às últimas consequências. É, pois, a partir da ótica das

forças que passa a refletir sobre o conhecimento, fazendo ver que toda e qualquer interpretação não é mais que uma expressão de vontade de potência. A partir de tal reflexão, o filósofo evidencia que um objeto pode ser interpretado por diversas maneiras de acordo com as forças que dele se apoderam. Deleuze indica que, para Nietzsche, “uma coisa tem tantos sentidos quanto forem as forças capazes de se apoderar delas. Mas a própria coisa não é neutra e se acha mais ou menos em afinidade com a força que se apodera dela atualmente” (DELEUZE, 1976, p. 05). Machado, por seu turno, não deixa de refletir que “o conhecimento não é ‘imaculado’ não se realiza se libertando dos afetos, dos desejos, das paixões, das emoções, das vontades, na base do conhecimento se encontra a perspectiva da vida definida enquanto vontade de potência” (MACHADO, 2002, p. 95).

Deleuze e Machado salientaram que o conhecimento, segundo a leitura nietzschiana, não é puro, mas encontra-se ligado às forças. Apoiar-se nessa ideia é concordar que o mundo não é interpretado por uma única maneira, mas a partir de uma infinidade de interpretações possíveis permitidas pelas forças em relação. Para Nietzsche, as forças seriam estimulantes da interpretação, estariam na base de todo conhecimento.

É em tal ângulo que o pensador confronta a teoria da verdade com um pensamento que abarca o pluralismo de formas de conhecer, cada uma delas como sintoma de uma relação entre forças²⁵. Estamos diante do perspectivismo nietzschiano, uma forma de pensar que abarca a multiplicidade de formas de interpretação dadas pela interação entre vontades de potência.

Mas não façamos de Nietzsche um pensador de uma nova verdade. Para tanto, Müller-Lauter nos previne: “Para mim, importa aqui apenas uma coisa: prevenir, com o próprio Nietzsche, para que não se faça dele um ‘pensador’ com ‘visões de mundo’, em cujas palavras podemos nos apoiar como em novas fórmulas, depois que as antigas se despedaçaram” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75). Entendemos, assim, como Müller-Lauter que Nietzsche não percebe seu

²⁵ Quando falamos que o conhecimento é uma relação de forças, entendemos que, segundo a leitura nietzschiana, uma perspectiva não tem apenas uma única força, mas um aglomerado de forças (ativas e reativas) em permanente tensão, cada uma delas interpreta e o domínio de uma interpretação sobre outra acaba por determinar uma perspectiva. É nessa direção que Machado sustenta que, no entender de Nietzsche, “o que se encontra na origem do conhecimento é um combate incessante de forças, em que cada uma procura afirmar sua própria perspectiva em detrimento de outras” (MACHADO, 2002, p. 96)

pensamento como uma nova fórmula de compreensão do mundo, já que as outras perspectivas se diluíram e foram reduzidas a apenas interpretações.

Então, o pensamento de Nietzsche correria o risco de não passar também de uma interpretação, já que a sua filosofia não se realiza como uma nova verdade? Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche nos dá a resposta: “E supondo que isso seja apenas uma interpretação – e vos apressurareis a objetar-me? – Muito bem, tanto melhor” (*BM* § 22). Ele mesmo considera que seu pensar é uma interpretação, que a sua “teoria” da vontade de potência não passa de uma perspectiva. No final, destaca que, se assim o compreendem, “tanto melhor”, ou seja, perceberão, então, que não há verdades, mas apenas interpretações. De acordo com Scarlett Marton, Nietzsche, ao apoiar o pluralismo de interpretações “é forçado a admitir que as posições que defende também são interpretações” (MARTON, 1990, p. 214).

Mas, Nietzsche ressalta que seu pensamento não é uma mera perspectiva, pois a partir da ideia da vontade de potência nos faz ver que o que há são diferentes formas de interpretar a vida. Marton, em tal visão, afirma que, se Nietzsche admite que seu pensar não passa de uma interpretação, isto não quer dizer que sua interpretação pode ser equiparada às outras. No entender da autora, Nietzsche atribui um privilégio à doutrina da vontade de poder que “por incorporar diferentes perspectivas, dá conta de um número maior de aspectos do que ocorre” (MARTON, 1990, p. 214). O perspectivismo Nietzscheano baseado na ideia de vontade de potência revela-se mais fundamental e mais completo que qualquer outra interpretação. Não seria concebido apenas como mais uma interpretação, visto que “a vontade de potência e a pluralidade de forças são conceitos com valor cognitivo; foram elaborados a partir de uma perspectiva determinada – mas privilegiada, porque faz jus ao perspectivismo inscrito no mundo” (Idem, p. 215).

O pensamento nietzscheano é uma interpretação que está em conformidade com a própria dinâmica do mundo. Ao admitir o perspectivismo inerente a todo discurso, a interpretação nietzscheana, abarca o caráter pluralista do próprio mundo. Se, como bem observou Deleuze, ao dizer que o objeto é passível de múltiplas interpretações de acordo com a relação entre as forças, então tudo que é conhecido é, ainda, passível de ser interpretado por diversas maneiras. O mundo não possui uma natureza fixa da qual podemos extrair-lhe a verdade. Ele está imerso no jogo do vir a ser cujo resultado nunca é previsível. Por isso, as perspectivas são várias cada uma com sua verdade, seu sentido e sua força. No entender de Nietzsche, admitir

que tudo é interpretação é advogar, no limite, para uma perspectiva que coincida com o própria dinâmica presente do mundo, que afirma a vida e seu fluxo eterno.

É, pois neste ângulo que Nietzsche traz para cena a figura dos futuros filósofos que entenderão que suas interpretações são apenas interpretações e denunciarão que todas as outras também são. Eles admitirão a vida e seu incessante movimento, compreenderão que é ela vontade de potência e, com base nisso, irão perceber que a luta entre forças é o que move toda e qualquer perspectiva.

2.30 caminho para as novas perspectivas: dos espíritos livres aos futuros filósofos

A filosofia de Nietzsche não está centrada apenas em uma crítica às perspectivas decadentes da realidade e, ao fazê-la, também não se limita a uma pura e simples destruição ou inversão de seus valores. Muito mais que isso, o pensamento de Nietzsche encontra-se em profunda positividade ao admitir a criação de novas perspectivas que, no fundo, contribuirão para um dizer *sim dionisíaco* à vida. Essa profunda afirmação vital não é dada por um tipo de homem fraco e decadente, mas a partir de um espírito mais forte e robusto que consiga suportar alegremente a vida sem consolos metafísicos. É, pois, a partir de tal pensamento que Nietzsche faz menção aos *espíritos livres* e aos filósofos do futuro. Na verdade, os filósofos do futuro deverão ser *espíritos livres* que, afastados de qualquer ideal metafísico, criarão novas perspectivas. Mas, devemos especificar o que Nietzsche quer dizer sobre *espíritos livres* para, em seguida, entendermos a figura dos filósofos do porvir em sua filosofia.

É, pois, em diversas passagens das obras de Nietzsche que encontramos sua discussão sobre os *espíritos livres*. Em *Além do Bem e do Mal*, nos deparamos com o pensador salientando que “o ser independente é pecúlio dos raros; é privilégio dos fortes” (*BM* § 29), em *Gaia Ciência* fala de um espírito “em que se despede de toda a crença, todo o desejo de certeza, treinado em que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos” (*GC* § 347). Em *Assim Falou Zaratustra*, vemos Nietzsche fazer referência ao *espírito livre* como

aquele que “quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto” (ZA I Das três metamorfoses).

Primeiramente, é imprescindível compreender o que significa a expressão *espírito livre* em Nietzsche. A noção “espírito” é empregada pelo filósofo apenas para contemplar a ideia de um tipo específico de indivíduo²⁶. O termo “livre”, por seu turno, está associado à ideia de liberdade ou independência. Nessa ótica, a expressão nietzschiana “espírito livre” faz referência a uma *espécie* de homem livre e independente. Mas, independente de quê, está esse espírito? Pensemos como Zaratustra: “Livre de quê? Que importa isso a Zaratustra! Mas teus olhos me devem claramente dizer: livre *para* quê?” (ZA I Do caminho do criador). A questão não é saber “de quê”, mas “para quê” ele é livre, qual a finalidade de sua liberdade.

Antes de refletirmos a qual fim tende a liberdade desse espírito, precisamos ressaltar o que Nietzsche pensa a seu respeito. Ao fazer referência ao *espírito livre*, o pensador alemão nos diz que ele é um ser solitário, afastado da multidão, aquele que somente segue a si mesmo. Indivíduo singular, ele não necessita estar em conjunto para viver, ele é, antes de tudo, uma exceção longe da regra. Ele é aquilo que contraria o espírito gregário, que não concorda com o rebanho e é, inteiramente, livre de qualquer peso que o leve para baixo. No limite, ele tende para o alto, é o tipo de homem superior, independente de qualquer perspectiva que não seja a sua.

Personificado pela figura do leão na seção “Das três metamorfoses” em *Assim Falou Zaratustra*, o espírito livre diz “eu quero”. Isto quer dizer que ele deseja conquistar seu próprio terreno e, para isso, precisa livrar-se do peso das perspectivas decadentes da realidade. Ele não quer carregar a carga pesadíssima suportada pelo espírito transformado em camelo (que personifica o espírito gregário). É, pois, com um profundo “não” que remete a tudo que não o torne independente e, com isso, conquista seu espaço, longe da multidão, afastado do povo. Destruidor, o leão tem como propósito fundamental criticar qualquer

²⁶ Quando nos referimos a um tipo específico de homem é para acentuar a ideia de mudança e de transformação. Entendemos assim como Araldi que o termo espírito “é compreendido por Nietzsche como movimento, como algo que transmuta (*verwandelt*)” ou, ainda, como “diferentes etapas de um único e incessante movimento do espírito” (ARALDI, 2004, p. 292).

perspectiva apoiada no bem e no mal. Em última análise, é próprio do *espírito livre* “ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso” (HH § 225).

Araldi considera que “ao constatar o caráter eminentemente negativo da vontade do leão, o filósofo não compreende tal movimento como ponto final do desenvolvimento do espírito” (ARALDI, 2004, p. 299). Isto porque o leão permanece em seu profundo “não” às interpretações decadentes da realidade e não vai além da conquista de seu próprio espaço. Para superar essa negação produzida pelo leão é necessário criar novas perspectivas. É, pois, preciso ser mais que um leão para ir adiante, é imprescindível que o espírito se transmute agora em criança. Mas, o que indica essa nova transmutação do espírito? Assim fala Zaratustra:

Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo (ZA I Das três metamorfoses).

“Inocência e esquecimento”, assim fala Zaratustra em seu primeiro discurso ao anunciar a terceira transmutação do espírito. Percebido, nesse contexto, como uma criança, o tipo de homem superior estaria livre do fardo do passado marcado pelo profundo ressentimento sem ter consciência dele. Compreendido ainda como um esquecimento das antigas perspectivas, o novo tipo de homem seria percebido como um novo começo, um novo horizonte para a vida humana. Ele não diz “eu-queiro”, como faz o leão, mas é a própria vida que diz por ele.

O *espírito livre* preparou o terreno para o surgimento de uma nova espécie de homem, aquele que afirmará a vida sem qualquer ressentimento do passado. Essa é a finalidade do *espírito livre* que Zaratustra quis saber: se ele é o meio para o qual faz surgir uma nova perspectiva, se é capaz de fornecer um ambiente propício para o aparecimento de novas avaliações para a vida. O afastamento das antigas avaliações operado pelo *dizer não* do leão, dar as condições necessárias agora para o *dizer sim* da criança.

É, pois, em tal visão que Nietzsche pondera sobre os filósofos do futuro que, no limite, serão esse tipo de espírito transformado em criança, “um sagrado dizer-sim” e “uma roda a girar por si mesma”. Serão eles ainda *espíritos livres*, afastados da multidão, um tipo nobre de homem que agora lançará seu olhar para a vida não mais com desprezo, mas como imenso amor. No fundo, ele quer afirmar eterno ciclo

constante das coisas, sua filosofia é uma afirmação de que a vida é um incessante fluir, ele afirma a vida e faz dela o critério para suas perspectivas.

No entender do pensador alemão, esses novos filósofos, assim como os outros provavelmente amarão a verdade, mas certamente não serão dogmáticos. A esse respeito, escreve:

São novos amigos da 'verdade' estes filósofos que vêm? É bem provável; porque até agora, todos os filósofos amavam suas próprias verdades. Mas certamente não serão dogmáticos. Sentir-se-iam contrariados em seu orgulho e também em seu gosto, se sua verdade estivesse ao alcance de todos como foi até agora o íntimo desejo e o seu recôndito de todas as aspirações dogmáticas. 'Meu juízo é meu e os outros não têm direito facilmente a ele', dirão talvez os filósofos do futuro (*BM* § 43).

Em tal ângulo, Nietzsche sustenta que os filósofos do porvir não serão filósofos que irão desejar a verdade a todo custo como fizeram os dogmáticos. Não se trata de descobrir a verdade, mas de criá-la sob a ótica da expansão da vida, da intensificação da vontade de potência. Não por acaso, Nietzsche declara que "seu conhecer equivale a criar, seu criar equivale a legislar, sua vontade da verdade equivale à *vontade de potência*" (*BM* § 211). Os filósofos do futuro apoiarão sua perspectiva para além do bem e mal, considerando a vida, enquanto vontade de potência, como o único critério para as suas avaliações. Sua perspectiva considerará a vida não em termos do bem e mal, dos valores que procuraram desprezá-la. Novos legisladores, os filósofos do futuro criarão novas valorações que apresente a vida em sua alta e profunda afirmação.

Em uma última observação, notamos que, quando Nietzsche fala dos novos filósofos, faz sempre referência ao futuro, a algo que vai ainda acontecer, mas que se deseja que seja alcançado. Por isso, sempre faz questionamentos se eles realmente existem. Como, por exemplo, os que seguem: "Existem hoje semelhantes filósofos? Já não havia tais filósofos? Não é *necessário* que existam?" (*BM* § 211) e, ainda quando destaca: "É hoje possível tal grandeza?" (*BM* § 212). Certamente, Nietzsche, ao falar dos novos filósofos, sempre trata como algo que ainda vai surgir, como esperança que surjam. Espíritos muito livres, os filósofos do futuro não serão ídolos que terão em suas mãos o bem e o mal, mas serão novos legisladores que

partirão de uma perspectiva profundamente extramoral²⁷. Espíritos fortes, os filósofos do porvir suportarão o eterno e incomensurável fluxo vital sem qualquer conforto metafísico. Mas, pensemos como Nietzsche: Existem atualmente tais filósofos? Não é urgente que apareçam?

²⁷ Extramoral porque a vida não será mais apreciada pelos critérios do bem e mal. É, pois, a própria vida em seu caos constante que estará presente para as novas perspectivas, ela será afirmada como realmente é, sem qualquer apreciação valorativa que negue a sua pluralidade.

CONCLUSÃO

A proposta de discutir as ponderações nietzschianas sobre o conhecimento a partir de uma vertente negativa e uma vertente positiva esteve profundamente direcionada a fornecer uma compreensão condizente com as próprias reflexões de Nietzsche sobre o tema. Observamos que a filosofia nietzschiana tem um caráter profundamente crítico e, ao mesmo tempo, afirmativo. Podemos dizer que o pensamento nietzschiano é destrutivo-constutivo, um *não* e *sim* a um só tempo. É comum pensar que Nietzsche é um filósofo da negação, da crítica. Mas, tal compreensão só é possível se não observar que, longe de permanecer em uma crítica, a filosofia nietzschiana é, na verdade, um profundo *dizer sim*.

A crítica, por seu turno, é imprescindível na filosofia de Nietzsche e ela ocupa um lugar determinante, já que opera um afastamento daquilo que, no entender do filósofo, orientou por um longo período a história da filosofia, a saber, a busca incessante pela verdade. Destrutiva, a crítica nietzschiana procura abalar as estruturas dos sistemas filosóficos convictos de que estavam em posse de uma verdade. Reveladora, a vertente negativa da filosofia de Nietzsche conta evidenciar que o conhecimento verdadeiro esconde medos, preconceitos, valores. No fundo, todo conhecimento obedece à forma que o homem se relaciona com a vida. E é nesta ótica que não deixamos de ponderar que, para o pensador, a verdade é um sintoma de um tipo de vida, é índice de uma vida empobrecida e degenerada. No entender do filósofo, a verdade não passou de uma interpretação vital, de um ângulo específico, de um olhar particular sobre a realidade.

A partir de tal análise, tivemos uma compreensão geral da crítica nietzschiana acerca do conhecimento verdadeiro e notamos que a filosofia de Nietzsche não é tão somente uma negação. A partir de tal constatação, fomos impelidos a discutir o que Nietzsche postula para além da crítica. Com isso, nos deparamos com uma filosofia apoiada na afirmação. Não se trata simplesmente de um *dizer sim* para o conhecimento, mas de uma afirmação que tem como pressuposto a ótica da vida. Nesta reflexão, a vertente positiva da filosofia nietzschiana foi considerada, em primeiro lugar, sob a validade do conhecimento para a vida. Nesse primeiro momento de discussão, nos apoiamos na ideia do caráter instrumental do conhecimento. No limite, o pensador alemão não *diz sim*

para a verdade em seu caráter absoluto, mas à sua função prática, favorecendo a conservação de um determinado tipo de vida. Atendendo uma necessidade de manutenção, o conhecimento é condicionado fisiologicamente. No entender de Nietzsche, os órgãos do conhecimento foram desenvolvidos para atender o desejo de manutenção de uma dada espécie. Falar de órgão de conhecimento é colocar a questão da verdade em uma dimensão corporal, orgânica, fisiológica.

Mas, a filosofia nietzschiana não é simplesmente um *dizer sim* para uma perspectiva que conserva a vida. Muito mais que isso, o pensamento nietzschiano é uma defesa de uma nova perspectiva que favoreça a intensificação vital, que afirme a vida e seu incomensurável vir a ser. Nietzsche compreende que a vida é plural, determinada pelas vontades de potências em permanente tensão. Tal compreensão fará de Nietzsche também um grande filósofo limitado por uma perspectiva. Mas, ao admitir que tudo não passa de uma interpretação, que um objeto pode ser avaliado de diversas maneiras, a perspectiva nietzschiana faz jus ao próprio pluralismo inscrito no mundo. Sua perspectiva é um *dizer sim* para a própria multiplicidade presente na realidade. É, pois, sob tal consideração que Nietzsche nos apresenta a figura dos filósofos do futuro, *espíritos livres*, criadores de novas perspectivas que afirmarão a vida e seu infinito caos.

Em última análise, notamos que a filosofia positiva de Nietzsche é a chave para a compreensão das suas reflexões sobre o conhecimento. Nela, a própria crítica nietzschiana não perde qualquer valor. Quando o pensador pondera sobre o caráter instrumental do conhecimento, a ideia da validade objetiva do conhecimento cai por terra. Ao considerar que tudo é vontade de potência e nada mais, Nietzsche coloca para baixo a teoria de que tudo é conhecido verdadeiramente. Por essa razão, que fomos inclinados a afirmar que a filosofia de Nietzsche *diz sim*, mas que não oculta o *dizer não* de um pensamento que se realiza a golpes de martelos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARALDI, Clademir Luís. **Nilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial/Unijuí, 2004.

BARROS, Fernando Ribeiro de Moraes. **A maldição transvalorada**: o problema da civilização em *O Anticristo* de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial/unijuí, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução: Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx**. Tradução: Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche e Para Além de Bem e Mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução: Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche: crítica à metafísica como crítica à linguagem. In: ITAPARICA, A. **Verdade e Linguagem e Nietzsche**. Salvador: Edufba, 2014.

JASPERS, Karl. **Nietzsche**. Tradução: Emílio Estiu. Buenos Aires: Editorial sudamericana, 1963.

LIMA, Márcio José Silveira. Lógica e retórica no jovem Nietzsche. In: ITAPARICA, A. **Verdade e Linguagem e Nietzsche**. Salvador: Edufba, 2014.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MARQUES, António. **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

MARTON, Scarlett. **Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.

_____. **Nietzsche**: a transvaloração de todos os valores. São Paulo: Moderna, 2006a.

_____. A filosofia de Nietzsche: um pragmatismo *Avant La Lettre*. In: **Cognitio**. São Paulo: EDUC, nº1, v.7, p.115-120, 2006b.

_____. Nietzsche e o problema da linguagem: a crítica enquanto criação. In: ITAPARICA, A. **Verdade e Linguagem em Nietzsche**. Salvador: Edufba, 2014.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução: Oswaldo Giacóia Júnior. 2ª ed. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. O Desafio Nietzsche. In: SCARLETT, Marton (org.). **Nietzsche na Alemanha**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Unijuí, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G.Colli e Montinari. Berlin/New York/Munche: de Gruyter. DTV, 1980.

_____. **Obras Incompletas**. In. "Os Pensadores". Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

_____. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. 3. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

_____. **Aurora**: reflexão sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Além do Bem e do Mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1999.

_____. **Assim Falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo de César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras, 2011.

_____. **Crepúsculos dos Ídolos**, ou, Como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Curso de Retórica**. *Cadernos de Tradução*. Trad. Thelma Lessa da Fonseca, n.4, DF/USP, 1999.

_____. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. Fragmentos Póstumos. In. **Sobre Verdade e Mentira**. Tradução: Fernando de Moraes Barros. Editora Hedra, 2007.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano Demasiado Humano**. Tradução de Paulo de César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras, 2002.

_____. **O Nascimento da Tragédia**, ou helenismo ou pessimismo. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Sobre Verdade e Mentira**. Tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo. Editora Hedra, 2007.

ONATE, Alberto Marcos. Vontade de verdade: uma abordagem genealógica. In: **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, v. 1 p. 07-32, 1996.

PIMENTA, Olímpio. **Razão e Conhecimento em Descartes e Nietzsche**. Belo Horizonte: Editora Brasiliense, 1990.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo Como Vontade e Representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo, Editora da Unesp, 2005.